Der Primat des Willens

bei

Schopenhauer.

Eine kritische Untersuchung der psychologischen Grundanschauung Schopenhauers.

Inaugural-Dissertation

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Berlin

zur

Erlangung der Doctorwürde

vorgelegt

von

Max Joseph

am 6. Januar 1897.

Opponenten:

Herr Dr. Leopold Lucas,
Herr Dr. Malwin Warschauer,
Herr Dr. Samson Hochfeld.

Berlin.
MAYER & MÜLLER.
1897.

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Meiner lieben Mutter

in Dankbarkeit und Verehrung

gewidmet.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535723_0215

Inhalt.

	Seite
Einleitung	1—4
I. **Das Bewusstsein vom Willen**	5—14
II. **Gefühl und Wille**	15—45
III. **Intellekt und Wille in ihren wechselseitigen Einflüssen**	46—146
A. Der Einfluss des Willens auf den Intellekt	47—86
1. Der Wille und die Einzelvorstellung	48—52
2. Der Wille und die Association	52—57
3. Der Wille und das Gedächtnis	57—64
4. Der Wille und das Denken	64—67
5. Der Wille und die Energie der Erkenntnisthätigkeit	67—69
6. Der Wille und die Objektivität der Erkenntnisthätigkeit	69—78
7. Der Wille und das Bewusstsein	78—83
8. Die Beschaffenheit des Intellekts in ihrer Abhängigkeit vom Willen	83—86
B. Der Einfluss des Intellekts auf den Willen	87—144
1. Lähmung des Willens durch den abnorm entwickelten Intellekt	87—91
2. Das Subjekt des reinen Erkennens	91—110
3. Der Heilige	110—113
4. Der Motivationsprozess und die Unveränderkeit des Charakters	113—144
Rückblick	145—146
IV. **Der Primat des Willens**	147—172
Schlussbetrachtungen	172—176

Einleitung.

Ursprünglich war es nur unsere Absicht, die Einflüsse, welche nach Schopenhauer der Wille auf den Intellekt und dieser auf jenen übt, einer genaueren Betrachtung zu unterziehen, ohne auf die Frage nach dem Primat des Willens näher einzugehen. Allein im Verlauf der Untersuchung stellte es sich als notwendig heraus, eine Prüfung der Lehre Schopenhauer's vom Verhältnis des Gefühls zum Willen vorangehen zu lassen. Hier aber stiessen wir naturgemäss auf die Frage, ob eine Reduktion des Gefühls auf den Willen möglich sei, und wenn diese verneint werden musste, auf die andere, ob das Gefühl den Willen zur notwendigen Bedingung und Voraussetzung habe, so dass der Wille immerhin als das Fundamentalere, Wurzelhaftere bezeichnet werden müsste. Diese Frage wiederum konnte nicht entschieden werden, ohne dass zuvor Schopenhauer's Lehre vom unbewussten und bewussten Willen behandelt worden wäre, weil letztere das Fundament bildet, auf welchem unser Philosoph seine Theorie des Gefühls errichtet hat. Da so nun einmal die Notwendigkeit eingetreten war, den Primat des Willens dem Gefühl gegenüber einer näheren Erörterung zu unterziehen, so wurden wir damit ganz von selbst darauf geführt, aus demselben Gesichtspunkt auch das Verhältnis des Willens zum Intellekt zu prüfen und also Schopenhauer's Grundanschauung, nach welcher der Wille das Primäre, der Intellekt das Sekundäre ist, darzustellen und kritisch zu beleuchten. So bot sich die Untersuchung der Lehre Schopenhauer's vom Primat des Willens als der natürliche Abschluss unserer Betrachtungen dar, für den nunmehr alles Vorangehende im Wesentlichen

nur vorbereitenden Wert hatte. Der Stoff zu einer solchen Untersuchung war übrigens schon, wenigstens zum grössten Teil, in den vorangegangenen Erörterungen, besonders in denen über den Einfluss des Willens auf den Intellekt, im Voraus gegeben. Wir hatten eigentlich nur noch nötig, dasjenige, was dort beiläufig vom Primat des Willens gesagt war, zusammenzufassen und durch das zu ergänzen, was Schopenhauer in einem besonderen Kapitel über diesen Gegenstand vorgetragen hat.

Es wäre nicht nötig gewesen, den freundlichen Leser über die Entstehung der nachfolgenden Betrachtungen zu unterhalten, wenn wir nicht geglaubt hätten, einer nachsichtsvollen Beurteilung hinsichtlich der kritischen Behandlung gerade derjenigen Partieen unserer Arbeit zu bedürfen, die erst später in unseren Gesichtskreis getreten sind und noch dazu den schwierigsten Teilen der Psychologie zugezählt werden müssen: wir meinen vor allem die Lehre von der Unbewusstheit und die mit ihr eng zusammenhängende vom Primat des Willens. Mit ihnen werden wir über die Bewusstseinserscheinungen hinaus an einem Punkt geführt, an welchem die Welt der inneren Erfahrung aufhört, ohne dass darum die der äusseren beginnt. Mit ihnen gelangen wir hart an jene Untiefen, aus denen die schwierigsten Probleme aufsteigen, welche das Dasein dem forschenden Menschengeiste überhaupt stellt. Kein Wunder, dass die Lehre vom Willen in der neueren Zeit zum Quellpunkte für die mannigfachsten Welt- und Lebensanschauungen und metaphysischen Spekulationen geworden ist, nachdem durch sie schon im Altertum Origenes und Augustin und im Mittelalter Avicebron, Duns Scotus und die christlichen Mystiker bis herab su Jakob Böhme zu ihren philosophischen und theosophischen Spekulationen geleitet worden waren. Wir nennen unter den Neuern ausser Schopenhauer nur Frauenstädt, Bahnsen, von Hartmann, Wundt, Schellwien, Peters und Nietzsche.

Die Bemerkungen über die Entstehung der nachfolgenden Erörterungen gewähren übrigens den Vorteil, dass in ihnen zugleich die Disposition unserer Arbeit in der klarsten und

einfachsten Weise geboten ist. Wir werden nämlich mit der Darstellung der Lehre Schopenhauer's von der Unbewusstheit und Bewusstheit des Willens und der des Verhältnisses des letzteren zum Gefühl beginnen, weil sie die Voraussetzungen der nachfolgenden Betrachtungen bilden. Dann werden wir dazu übergehen, die Einflüsse des Willens auf den Intellekt und und die des Intellekts auf den Willen näher zu beleuchten, um mit einer Untersuchung der Lehre vom Primat des Willens zu schliessen.

Es kann sich, wie wir bereits angedeutet haben, nicht lediglich um eine Registrierung und systematische Zusammenstellung der Schopenhauer'schen Ansichten in den erwähnten Punkten handeln. Ueberall werden wir vielmehr versuchen, diese Ansichten zu prüfen, um, unter Berücksichtigung neuerer Psychologen, das Wahre vom Falschen zu sondern, so weit wir es vermögen. Wir werden uns ferner in der Kritik nicht damit begnügen, nur die Haltbarkeit oder die Unhaltbarkeit der Ansichten Schopenhauer's und etwa noch die Widersprüche des letzteren mit sich selbst nachzuweisen. Vielmehr wollen wir auch versuchen, der negativen Kritik die positive an die Seite zu stellen, wenigstens überall da, wo dies geschehen kann, ohne dass wir gar zu weit von unserer Aufgabe abgelenkt würden. Sollten wir hier und da so ausführlich sein, dass der halb historisch - referierende, halb kritisch - disputierende Charakter unserer Arbeit alteriert erscheint, so bitten wir, dies gütigst zu entschuldigen. Wir konnten uns nicht entschliessen, die Erörterung psychologischer Fragen, auf die wir geradenwegs durch Schopenhauer geführt wurden, zu beendigen, ohne den Versuch gemacht zu haben, zu positiven Erkenntnissen durchzudringen. Denn, im Grunde genommen, hat doch wohl Augustin Recht, wenn er sagt: Potius de rebus ipsis iudicare debemus quam pro magno habere, de hominibus quid quisque senserit scire. (De civ. Dei L. 19. c. 3). Es kann zwar niemand über seinen Schatten springen, allein wir denken, es ist besser, am Grösseren zu scheitern, als im Kleinen glücklich zu sein, wenn es auch nicht gerade für klug gehalten werden möchte.

Haben wir die Grenzen unserer Arbeit auf der einen Seite etwas weit gesteckt, so können wir sie auf der anderen Seite um so enger ziehen. Wir werden nämlich von der Naturphilosophie und Metaphysik Schopenhauer's gänzlich absehen. Unser Philosoph hält bekanntlich Naturkraft und Wille für ihrem Wesen nach identisch und glaubt ferner, im Willen das Ding an sich, welches Kant für schlechthin unerkennbar erklärt hatte, unmittelbar zu erfassen. Wir werden uns auf die Psychologie allein beschränken, und es wird daher unsere Aufgabe sein, diese aus ihrer Verbindung mit spekulativen Ideeen zu befreien und gesondert zu betrachten. Es wird sich freilich nicht vermeiden lassen, hier und dort auf die Naturphilosophie und Metaphysik, die Erkenntnistheorie, Ethik und Aesthetik, Schopenhauer's Streiflichter fallen zu lassen. Aber wir werden niemals unsere eigentliche Aufgabe, die einer Auseinandersetzung mit den psychologischen Grundanschauungen Schopenhauer's, aus dem Auge verlieren.

Wir bemerken nur noch, dass wir Schopenhauer nach der Grisebach'schen Ausgabe zitieren und uns dabei folgender Abkürzungen bedienen:

I = Die Welt als Wille und Vorstellung, 1. Band.
II = „ „ „ „ „ „ 2. Band.
P I = Parerga und Paralipomena, 1. Band.
P II = „ „ „ 2. Band.
III *SG* = Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.
III *WN* = Über den Willen in der Natur.
III *GM* = Über die Grundlage der Moral.
III *FM* = Über die Freiheit des menschlichen Willens.

I. Abschnitt.

Das Bewusstsein vom Willen.

Schopenhauer hat kurzweg behauptet und im Zusammenhang seiner Lehre behaupten müssen, dass der Wille an sich unbewusst sei. Denn nicht blos die von psychischen Vorgängen begleiteten Handlungen (functiones animales), sondern auch die wesentlich unbewusst vorgehenden Lebensprozesse (functiones vitales et naturales) fasste er als Willensakte. Und nicht blos beim Menschen und beim Tiere fand er den Willen, sondern auch in der Pflanze, ja sogar im Anorganischen identifizierte er die sich in ihnen regenden Kräfte mit dem, was uns in der inneren Wahrnehmung als Wille erscheint. Da er nun der Pflanze kein eigentliches Bewusstsein, höchstens ein Analogon, ein Surrogat desselben, zugestehen mochte und dem Anorganischen ein solches ausdrücklich absprechen musste, da ferner die vegetativen Funktionen keiner bewussten psychischen Aktivität entstammen, so folgte notwendig, dass der Wille an sich unbewusst sein müsse[1]). Allein dieser an sich unbewusste Wille, der allen Naturerscheinungen als ihr innerstes Wesen zu Grunde liegt, wird auf den höheren Stufen seiner Objektivation, im Tiere und im Menschen, sich seiner selbst bewusst, und zwar infolge des Hinzutretens des Intellekts. Wie das Licht erst durch die es zurückwerfenden Körper sichtbar werde und ausserdem sich wirkungslos in die Finsternis verliere, wie die Saite der Luft und des Resonanzbodens bedürfe, um zu tönen, so bedürfe der Wille des Intellekts, um zum Bewusstsein zu erwachen[2]). Während also

[1]) III W N S. 266; ib. S. 275; II S. 321.
[2]) P II S. 310; II S. 324.

der Wille an sich von seiner eigenen Existenz keinerlei Kenntnis hat, somit im grössten Teil seiner Erscheinungen unbewusst bleibt, erfährt er von sich selbst dadurch, dass aus ihm, als seine höchste Efflureszenz, der Intellekt entsteht, in welchem er sich wiederspiegelt. In unserem Selbstbewusstsein wird der Wille sich selbst sichtbar und unmittelbar wahrgenommen.

Schopenhauer hat zwar wiederholt als eine seiner wichtigsten Entdeckungen hingestellt, dass, wenn wir uns in uns selbst versenken, wir uns unserer als durchaus wollend und nur wollend bewusst werden[1]). Allein, da er das ganze weite Reich der Gefühle, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden, mit zum Willen rechnete, so blieb schon darum die Frage unerörtert, ob wir ausser den Gefühlen, die nach seiner wahren Meinung nur Affektionen des Willens sein sollen, noch etwas anderes im Bewusstsein vorfinden, was man dem Gefühl und der Vorstellung gegenüber als ein Eigenartiges, nämlich als Wille fassen darf. Wir erfahren nichts über die Frage, ob das eigentlich Aktive im Seelenleben irgendwo als Bewusstseinserscheinung auftritt. Was wir vermissen, das ist eine Analyse gerade derjenigen Bewusstseinserscheinungen, welche zuerst zu der Annahme eines Willens neben den Vorstellungen und Gefühlen geführt haben: eine Analyse der Triebe und Spannungsempfindungen, des Entschlusses, der Aufmerksamkeit und derjenigen Willensakte, welche nach der gemeinen Meinung den Leibesaktionen vorangehen. Wenn Schopenhauer sagt, was uns äusserlich, für das Bewusstsein anderer Dinge, als Leibesaktion gegeben sei, das sei uns innerlich, also für das Selbstbewusstsein, als Willensakt gegeben, so erfahren wir noch immer nicht, was von diesem Willensakt ins Bewusstsein tritt, ob die psychische Aktivität unmittelbar bewusst wird, oder ob nur die Empfindungen und Gefühle, welche die Bewegung begleiten, deutlich auf diese Aktivität hinweisen[2]). Offenbar existierte unsere Frage, welche erst das Resultat einer genaueren Analyse ist, für Schopenhauer

[1]) III S G § 42; III F W I 2 S. 389—93.
[2]) II S. 48; ib. 289.

noch nicht. Ihm war der Wille in der äusseren Willenshandlung bewusst, in der inneren, wie es scheint, teils bewusst, teils unbewusst[1]).

Da wir es hier nur mit den Bewusstseinserscheinungen und ihren Beziehungen zueinander zu thun haben, so werden wir nicht untersuchen, ob wir auch dort, wo keine Bewusstseinserscheinungen auftreten, mit Schopenhauer einen unbewussten Willen annehmen müssen. Ferner werden wir, wenn wir vom Primat des Willens handeln, untersuchen, ob der Intellekt aus dem Willen hervorgegangen ist. Hier wollen wir nur kurz prüfen, ob der Wille im Sinne der psychischen Aktivität, im Bewusstsein überhaupt vorkommt. Von den neueren Psychologen sind viele, und wie uns scheint, mit Recht der Ansicht, dass wir in unserem Bewusstsein nur Empfindungen, Vorstellungen und Gefühle vorfinden, und dass dasjenige, was wir gewöhnlich als Willen ansprechen, sich bei näherem Zusehen in jene auflösen lässt. Besonders eingehend hat über diesen Gegenstand Münsterberg gehandelt. Neben ihm wären zu nennen: v. Hartmann, der in seiner „Philosophie des Unbewussten" ein Kapitel über „die Unbewusstheit des Willens" geschrieben hat; Göring, welcher der Beweisführung v. Hartmann's zustimmt, und Höffding, der bekannte dänische Psychologe[2]). Wundt, dem auch die Psychologie des Willens bedeutende Förderung verdankt, hält, im Gegensatz zu den genannten Forschern, noch in seinem jüngst (1896) erschienenen „Grundriss der Psychologie" an der Bewusstheit des Willens fest.

Die Willenslehre gehört zu den schwierigsten Teilen der Psyschologie und wurde überdies früher sehr vernachlässigt.

[1]) III S G § 44 S. 163—164.

[2]) Hugo Münsterberg, die Willenshandlung. Ein Beitrag zur physiologischen Psychologie. Freiburg i. B. 1888. E. v. Hartmann, „Philosophie des Unbewussten," 10. Auflage S. 45—51. Carl Göring, System der kritischen Philosophie, Leipzig 1874, Band I. H. Höffding, Psychologie in Umrissen, übersetzt von F. Bendixen, 2. Auflage Leipzig 1893 VII. B. 4; ders. in der Vierteljahrsschrift für wiss. Phil. 13. u. 14. Band 1889 u. 90; „Über Wiedererkennen, Association u. psychische Aktivität."

Gewiss hat Jürgen Bona Meyer Recht, wenn er Schopenhauer das Verdienst zuerkennt, durch Hervorhebung des Willens das Interesse der psychologischen Forschung diesem in höherem Grade zugewendet zu haben[1]). Obwohl nun in den letzten Jahrzehnten auf diesem Gebiete mehr gearbeitet worden ist, so ist dennoch über die Frage, was wir vom Willen im Bewusstsein wahrnehmen, und ob wir ihn überhaupt unmittelbar wahrnehmen, noch keine Übereinstimmung erreicht. Wir können der Diskussion unmöglich im Einzelnen folgen und müssen uns desshalb darauf beschränken, unsere Ansicht in der vorliegenden Frage mit wenigen Strichen zu zeichnen.

Soweit wir vom Willen in der Vorstellungsthätigkeit sprechen, also im Aufmerken, Sich-besinnen, Auswählen und Nachdenken, finden wir im Bewusstsein zunächst nur Spannungsempfindungen und -gefühle, welche in Verbindung mit der Innervation der Kopfmuskeln und der funktionierenden Sinnesorgane auftreten. Ferner geht in der willkürlichen Vorstellungsbewegung dem klaren Bewusstwerden der Vorstellung ein anderer Bewusstseinszustand voraus, der dem Inhalt nach diese Vorstellung bereits enthält[2]). Wie bei der willkürlichen Vorstellungsbewegung machen sich auch bei der Leibesaktion, wenn grössere Anstrengung erforderlich ist, Innervationsempfindungen bemerkbar, und wenn die Leibesaktion auf einen äusseren Effekt gerichtet ist, so ist die Wahrnehmung des erreichten Effekts schon vorher durch die Vorstellung gegeben. Sowohl in der inneren, als in der äusseren Willenshandlung war, mit Wundt zu reden, die apperzipierte Vorstellung bez. Bewegungsvorstellung bereits vorher perzipiert, d. h. sie war schon im Bewusstsein und wurde durch den Willen nur in den Blickpunkt desselben gehoben. Im Triebe treten lediglich Gefühle der Lust und Unlust, dämmernde Bewegungsempfindungen und eine mehr oder weniger deutliche Vorstellung von dem, was die Unlust des Moments beseitigen

[1]) Zeitschrift „Fichte“: „Gedanken zur Geschichte der Lehre vom Willensvermögen, 46. Band 1865.

[2]) Vgl. H. Münsterberg, die Willenshandlung S. 67.

oder die Lust verstärken kann, ins Bewusstsein. Und, um die weniger entschiedenen Willenakte: Wunsch, Begierde und Vorsatz zu übergehen, selbst im Entschluss, dem typischen Ausdruck des höheren bewussten Wollens, der gewissermassen den aktiven Anschluss unserer ganzen Persönlichkeit findet, selbst im Entschluss entdecken wir nur die Vorstellung: ich will dies und dies und werde es unter diesen und diesen Bedingungen ausführen [1]). Diese Vorstellung ist ausserdem von einem mehr oder minder starken Gefühl der Anspannung und des Sich-sammelns, und zuweilen von einem Gefühl der Lust bei dem Gedanken an den verwirklichten Zweck begleitet. Kurz, wohin wir blicken, überall wandelt sich der Wille bei näherer Prüfung in Empfindungen, Vorstellungen und Gefühle.

Auf eine besonders wichtige Quelle des Irrtums, als ob Willensakte Bewusstseinserscheinungen wären, macht v. Hartmann aufmerksam. Nur selten, meint er, kann das Begehren sofort im Moment der Entstehung seinen Inhalt verwirklichen; es verstreicht immer eine kürzere oder längere Zeit, ehe es erfüllt wird und so lange dauert ein allerdings durch die Hoffnung versüsstes Gefühl der Unzufriedenheit, der unangenehmen Erwartung und des Entbehrens, das Gefühl der Spannung, Ungeduld, Sehnsucht und des Schmachtens. „Diese Gefühle sind die beständigen Begleiter resp. Nachfolger des Begehrens, und können nur durch dieses entstehen; auch sie fallen ins Bewusstsein," (wie die Lust und Unlust) „und sind hier die eigentlichen und unmittelbarsten Vertreter des Begehrens. . . ." „So wie das Begehren im Allgemeinen an den genannten Gefühlen erkannt wird, so wird jede besondere Art von Begehren an der besonderen und eigentümlichen Art der es begleitenden Gefühle erkannt. Der konstante Zusammenhang beider wird dadurch erkennbar, dass die besondere Art des Begehrens ja schon durch die Art der Motive und durch

[1]) „Wenn man zuerst glaubt, sich des Willens selbst bewusst zu sein, merkt man bei schärferer Betrachtung bald, dass man sich nur der begrifflichen Vorstellung: „ich will" bewusst ist und zugleich der Vorstellung, welche den Inhalt des Willens bildet. . . ." (v. Hartmann, Philosophie des Unbew. 2. Band S. 49).

die Art der folgenden Handlungen für das Bewusstsein bestimmt ist.[1]) . . .“

Allein jetzt wird die Frage um so dringender, was uns zu der Annahme eines besonderen Willens berechtigt. Wenn wir diesen nicht unmittelbar erfassen, so kann es nur mittelbar, also auf dem Wege eines Schlusses geschehen sein. In Übereinstimmung hiermit sagt Höffding: „Jede Vorstellung von Aktivität gewinnen wir durch Folgerung; die Erfahrung bietet stets nur die Ergebnisse der Aktivität dar. Das Bewusstsein vom Willen ist desshalb niemals durchaus unmittelbar und einfach[2]). Ebenso meint Göring, dass nicht nur der unbewusste, sondern auch der bewusste und willkürliche Wille nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern mittelbar aus seinen Wirkungen erschlossen werde. Demnach könne man eigentlich nicht sagen: der Ausdruck „unbewusster Wille“ sei eine contradictio in adjecto, sondern umgekehrt müsse der Ausdruck „bewusster Wille“ als eine solche angesehen werden. „Niemand,“ sagt Göring, „wird imstande sein, mittelst der inneren Wahrnehmung eine konkrete Willensrichtung anders als durch das sie begleitende Gefühl und den vorgestellten Inhalt des Willens zu erfassen, daher der letztere nur Gegenstand eines sogenannten abstrakten Vorstellens werden, d. h. nur durch den Begriff „Willen“ ausgedrückt werden kann, während die Merkmale dieses Begriffes anderen Seelenthätigkeiten angehören“[3]).

Wir wollen nun versuchen, zu zeigen, wie wir aus den Bewusstseinsthatsachen auf einen Willen schliessen und schliessen dürfen.

Die mit den Spannungsempfindungen verbundenen Gefühle sind dadurch vor allen anderen Gefühlen charakterisiert, dass wir uns in ihnen eines Kraftaufwandes, einer eigenen inneren Thätigkeit bewusst werden; sie sind Gefühle innerer Thätigkeit. Es ist also die eigentümliche Natur der Spannungsge-

[1]) Phil. d. Unbew. B. II S. 47—48.
[2]) Psychologie i. Umr. 2. Aufl. S. 465.
[3]) System der krit. Phil. Bd. I. S. 69.

fühle, aus der wir auf die zugrunde liegende, psychische Aktivität schliessen dürfen.

Soweit ferner die Spannungszustände nicht mit äusseren, sondern mit inneren Handlungen verknüpft sind, gehen ihnen im Bewusstsein Veränderungen parallel, die aus den Gesetzen der Verbindung der psychischen Elemente nicht abgeleitet werden können. Solche Veränderungen sind die Verdeutlichung einer Vorstellung oder eines Gefühls, indem sie in den Blickpunkt des Bewusstseins gerückt werden, die leichtere Erinnerbarkeit der mit Aufmerksamkeit aufgenommenen Vorstellungen, das Einleiten eines Vorstellungsstromes im Nachsinnen, die Verbindung und Trennung von Vorstellungselementen in den logischen Funktionen u. s. f. Alle diese Veränderungen können nicht auf Gesetze gebracht werden, die auf der inneren Beziehung der Bewusstseinselemente zueinander beruhen. Sie müssen vielmehr als Wirkungen einer psychischen Aktivität aufgefasst werden, deren Reflex im Bewusstsein die Spannungsempfindungen und -gefühle sind. Diese letzteren sind nicht die von der psychischen Aktivität erstrebten Wirkungen, sie sind nur Nebenwirkungen, welche einen Massstab für die willkürlich aufgewendete psychische Energie bilden. Die wirklich erstrebten Wirkungen sind jene genannten Veränderungen im Bewusstsein. Diese sind es, welche neben der eigentümlichen Natur der Spannungszustände auf die psychische Aktivität hinweisen.

Aus den Spannungszuständen, welche die äussere und innere Willenshandlung begleiten, haben wir auf die psychische Aktivität geschlossen. Doch haben wir bisher nur die willkürlichen, beabsichtigten Handlungen berücksichtigt. Aber treten nicht durchaus verwandte Spannungszustände im Instinkt und im Triebe auf? Der Unterschied besteht doch offenbar nur darin, dass, während hier die Spannungszustände unwillkürlich entstehen und wachsen, dieselben dort willkürlich hervorgerufen werden, und dass, während sie hier die Bewegung vorbereiten und zu ihr hindrängen, sie in den willkürlichen Handlungen mit der Bewegung für die Selbstwahrnehmung fast gänzlich zusammenfallen. Daher werden wir an-

nehmen müssen, dass auch im Instinkt und im Triebe die psychische Aktivität wirksam sei.

Wir dürfen aber das Gebiet der psychischen Aktivität noch viel weiter ausdehnen. Sowohl in den Willkürhandlungen wie im Instinkt und im Triebe sind die Spannungszustände ihrer Intensität nach sehr verschieden, und es liegt in der Natur der Sache, dass diese Intensität sich bis zu 0 Grad wird herabmindern können. Dies ist z. B. hinsichtlich des Triebes im geordneten Leben des Menschen fast immer der Fall, weil in der Regel schon der kaum aufdämmernde Trieb befriedigt wird. Ist darum etwa die Annahme gerechtfertigt, dass hier überhaupt keine psychische Aktivität vorhanden sei, oder werden wir nicht vielmehr annehmen müssen, dass diese Aktivität nicht intensiv genug sei, um ihren Reflex ins Bewusstsein zu werfen? Ist aber letzteres der Fall, so werden wir schliesslich dahin geführt, das Gebiet der psychischen Aktivität ausserordentlich zu erweitern. Nicht blos der physischen Energie, welche bei Triebbewegungen aufgewendet wird, wird eine psychische Energie entsprechen, sondern jeder unwillkürlichen Bewegung, also auch der reflektorischen und automatischen wird eine psychische Energie zugrunde liegen, da das Ergebnis, die von innen heraus erfolgende Bewegung, in beiden Fällen das gleiche ist. Und ebenso werden wir nicht nur die von Spannungszuständen begleiteten Veränderungen des Bewusstseins als das Werk einer psychischen Energie fassen, sondern alle Veränderungen des Bewusstseins — und das sind zuletzt alle Bewusstseinserscheinungen — werden wir als Äusserungen einer psychischen Energie betrachten müssen. So ergiebt sich denn zuletzt, dass in jeder Vorstellung, in jedem Gefühl eine psychische Energie wirkt, die nun natürlich nicht mehr den Charakter der Willkürlichkeit zur notwendigen Eigenschaft haben kann. Wenn wir endlich noch erwägen, dass es die psychische Energie ist, welche, wie es sich besonders in der entwickeltesten Bewusstseinsthätigkeit, im Denken, zeigt, von der einen zu der anderen Bewusstseinserscheinung hinüberleitet, so werden wir das Bewusstsein mitsamt seinem Zusammenhang auf die psy-

chische Energie oder den Willen als dessen Wirkung zurückführen müssen. Nur ist dies natürlich nicht so zu verstehen, als ob der Bewusstseinsinhalt aus dem Willen abgeleitet werden könnte, vielmehr ist nur das Bewusstwerden dieser Inhalte, die ausserhalb des Willens ihren Ursprung haben, und die Verbindung, Trennung, Anordnung und Verdeutlichung oder stärkere Beleuchtung dieser Inhalte als Werk des Willens zu betrachten.

Die vorangegangenen Erörterungen sollen nur darthun, dass der Wille als psychische Kraft im Bewusstseinsleben wirke. Dass diese psychische Kraft aber nicht blos eine Kraft schlechthin, sondern eine bestimmt gerichtete Kraft sei, dies kann nur durch die Reflexion auf das Verhältnis der Willenshandlungen zu dem, was durch sie erreicht wird, geschlossen werden. Diejenigen Willenshandlungen, welche wir als Vorstellungsthätigkeit bezeichnen, haben offenbar die Herstellung eines Zusammenhanges der Bewusstseinsinhalte zum Ergebnis, eines Zusammenhanges, der das genaue ideale Gegenbild der realen Objekte und ihrer Beziehungen bildet. Hiermit soll natürlich über die metaphysische Realität dieser Objekte und ihrer Beziehungen nichts entschieden werden. Wir sprechen vielmehr nur von Objekten, die uns erscheinen, die uns als Bewusstseinsinhalte gegeben sind, also von den Objekten, die für uns sind. Aber diese Objekte sind dem eindringenden Blick anders gegeben, erscheinen ihm anders, als der oberflächlichen Betrachtung. Wir meinen demnach, das Ergebnis der Vorstellungsthätigkeit ist die Abbildung der Objekte und ihrer Zusammenhänge, wie sie uns unserer Natur nach notwendig und allemal erscheinen müssen, wie eindringend wir sie auch zu erfassen streben. Ebenso nun, wie wir aus der spezifischen Natur der Spannungszustände und der Bewusstseinsveränderungen auf eine psychische Kraft überhaupt schliessen, ebenso müssen wir aus der völligen Gleichartigkeit aller Einzelergebnisse der Vorstellungsthätigkeit schliessen, dass die psychische Kraft auf das Erfassen der Objekte und ihrer Beziehungen, also auf die Erkenntnis gerichtet sei. Wir werden daher von einem Erkenntniswillen

reden dürfen, welchem wir die Vorstellungsthätigkeit als sein Werk zuschreiben. Wir brauchen diese Betrachtung nunmehr nur auf die Instinkte, Triebe, alle unwillkürlichen und willkürlichen Bewegungen anzuwenden, und wir werden aus ihren Wirkungen schliessen müssen, dass sie im Tiere aus dem Willen zur Selbsterhaltung und Erhaltung des Geschlechts entspringen, zu welchem im Menschen als sekundäre Bildungen und als Produkt der Entwicklung die sittlichen Willensbestrebungen hinzukommen. Alle die genannten Willensbestrebungen sind selbstverständlich nicht realiter voneinander geschieden. Vielmehr können sie nur als verschiedene Seiten oder Richtungen der einen psychischen Energie, die den ganzen Bewusstseinszusammenhang stiftet und dessen einheitliche Grundlage bildet, betrachtet werden.

Mit diesen Erörterungen schliessen wir die Behandlung der Frage vom Bewusstsein des Willens. Indem wir darzuthun suchten, dass, obwohl wir den Willen nicht unmittelbar wahrnehmen, die Annahme eines solchen sich dennoch als notwendige Folgerung aus den Bewusstseinsthatsachen ergiebt, haben wir Punkte berühren müssen, die erst später ausführlich zur Sprache kommen sollen. Wir müssen daher für alles das, was hier nur angedeutet und nicht bis ins Einzelne durchgeführt wurde, auf spätere Erörterungen hinweisen.

II. Abschnitt.

Gefühl und Wille.

Wir haben mit der Annahme eines durchgängig unbewussten Willens über Schopenhauer hinausgehen müssen, welcher der Meinung ist, dass der Wille zum Teil bewusst werde. Wir haben bereits hervorgehoben, dass schon die Art, wie Schopenhauer das Verhältnis des Willens zum Gefühl fasste, ihn an einer genaueren Analyse dessen, was wir vom Willen im Bewusstsein vorfinden, hindern musste. Jetzt wollen wir etwas eingehender betrachten, wie sich nach unserem Philosophen das Verhältnis des Willens zum Gefühl darstellt.

Hier haben wir zunächst § 11 im ersten Bande des Hauptwerks „die Welt als Wille und Vorstellung" zu besprechen, weil es scheinen könnte, als ob in ihm die Ansicht Schopenhauer's vom Wesen des Gefühls enthalten sei. Eine Erörterung dieses Paragraphen ist um so mehr erforderlich, als manche Forscher in ihm die wirkliche Ansicht Schopenhauer's gefunden zu haben glaubten[1]).

Schopenhauer handelt an der angeführten Stelle davon, dass ein eigentliches Wissen nur der Vernunft zukomme, deren alleinige Aufgabe die Bildung von Begriffen und die Verarbeitung derselben sei. Wissen und begriffliche oder abstrakte Erkenntnis seien ein und dasselbe. „In dieser Hinsicht" betrachtet nun Schopenhauer das Gefühl als den eigentlichen Gegensatz des Wissens. Dazu giebt er folgende Erläuterung: „Der Begriff, den das Wort Gefühl bezeichnet,

1) K. H. Scheidler in Ersch u. Gruber, I. Section, 56. Teil, Artikel „Gefühl" S. 17 — 19. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. VIII, S. 218—19.

hat durchaus nur einen negativen Inhalt, nämlich diesen, dass etwas, das im Bewusstsein gegenwärtig ist, nicht Begriff, nicht abstrakte Erkenntnis der Vernunft sei: übrigens mag es sein, was es will, es gehört unter den Begriff Gefühl, dessen unmässig weite Sphäre daher die heterogensten Dinge begreift, von denen man nimmer einsieht, wie sie zusammenkommen, so lange man nicht erkannt hat, dass sie allein in dieser negativen Rücksicht, nicht abstrakte Begriffe zu sein, übereinstimmen. Denn die verschiedensten, ja feindlichsten Elemente liegen ruhig nebeneinander in jenem Begriff, z. B. religiöses Gefühl, Gefühl der Wollust, moralisches Gefühl, körperliches Gefühl als Getast, als Schmerz, als Gefühl für Farben, für Töne und deren Harmonien und Disharmonien, Gefühl des Hasses, Abscheues, der Selbstzufriedenheit, der Ehre, der Schande, des Rechts, des Unrechts, Gefühl der Wahrheit, ästhetisches Gefühl, Gefühl von Kraft, Schwäche, Gesundheit Freundschaft, Liebe, u. s. w. u. s. w. Durchaus keine Gemeinschaft ist zwischen ihnen, als die negative, dass sie keine abstrakte Vernunfterkenntnis sind; aber dieses wird am auffallendsten, wenn sogar die anschauliche Erkenntnis a priori der räumlichen Verhältnisse, vollends die des reinen Verstandes unter jenen Begriff gebracht wird, und überhaupt von jeder Erkenntnis, jeder Wahrheit, deren man sich nur erst intuitiv bewusst ist, sie aber noch nicht in abstrakte Begriffe abgesetzt hat, gesagt wird, dass man sie fühle."

Es ist nicht ganz richtig, dass dasjenige, was die Sprache gewöhnlich mit dem Worte „Gefühl" bezeichnet, durch das gemeinsame Merkmal des nicht abstrakten Charakters gekennzeichnet sei. Was man anschaulich sieht, hat die gemeine Meinung nie zum Reiche der Gefühle gerechnet; das anschaulich Gegebene galt ihr von jeher als das Gewisseste, sicher Gewusste, und hierauf beruht ja gerade die Macht des naiven Realismus. Mehr zutreffen würde es, wenn Schopenhauer's Ansicht dahin modifiziert würde, dass man in dem Begriff des Gefühls alles das zusammenfasste, was nicht als deutliche Vorstellung im Bewusstsein gegenwärtig ist, also alles, was nicht in klaren Vorstellungen gegeben ist oder sich aus solchen erschliessen

lässt. Dies gilt z. B. vom Takt, dem gerade dies eigentümlich ist, dass die durch ihn hervorgerufenen Verhaltungsweisen niemals nach deutlichen Vorstellungen und doch den Forderungen des Augenblicks entsprechend erfolgen. Daher sagt man: ich fühle, dass es sich nicht schickt. Es gilt auch von der dunklen Ahnung, also etwa, wenn jemand beim Herannahen des Todes sagt: ich fühle, dass ich sterben werde, wo wahrscheinlich ein unbewusst aus dunklen organischen Empfindungen gezogener Schluss vorliegt. Es gilt ferner, wenn jemand nach dem Anhören eines Redners äussert: ich gestehe seine Argumente nicht widerlegen zu können, allein ich fühle, dass er Unrecht hat. Damit stimmt es endlich zusammen, wenn man statt Tasten auch Fühlen sagt, wesshalb ältere Psychologen, bis in das neunzehnte Jahrhundert hinein, vom „Gefühlssinn" sprechen. Es stimmt mit unserer Fassung des Begriffs „Gefühl" zusammen, insofern der Tastsinn der dunkelste Sinn ist, wie der Gesichtssinn der deutlichste. Die Empfindungen, welche der Tastsinn dem Bewusstsein liefert, sind qualitativ am wenigsten verschieden und geben für sich allein eine wenig deutliche Vorstellung von einem Gegenstande, was umgekehrt im höchsten Grade von den Gesichtsvorstellungen gilt, welche unser Bewusstsein überwiegend erfüllen und darum den Massstab zur Bestimmung dessen, was Vorstellung ist, abgeben.

Schopenhauer ist übrigens im Unrecht, wenn er für die namhaft gemachten Gefühle kein anderes, sie zusammenfassendes Merkmal kennt, als dieses, dass sie nicht abstrakter Natur sind. Wenn wir vom Gefühlssinn absehen, so sind „die verschiedensten, ja feindlichsten Elemente", zwischen denen „durchaus keine Gemeinschaft" sein soll, als die negative, einerseits durch ihre ausschliessliche Beziehung auf das Subjekt und andrerseits durch den Gegensatz von Lust und Unlust charakterisiert.

Doch nicht davon wollten wir eigentlich sprechen, ob die von Schopenhauer gebotene Definition richtig ist. Für uns handelt es sich vielmehr darum, ob er mit dieser Definition den Begriff des Gefühls, wie er ihn versteht, bestimmen wollte, oder nur so, wie er nach der Auffassung der

gewöhnlichen Meinung bestimmt werden müsste. Ganz offenbar ist das Letztere der Fall. Zunächst haben wir es hier mit einer negativen Definition zu thun, und Schopenhauer ist sich der Unzulänglichkeit einer solchen wohl bewusst, da er den von ihm erörterten Begriff des Gefühls als einen „gegen alle anderen disproportionierten" bezeichnet. Mehr noch fällt ins Gewicht, dass er ihn aus einer „Einseitigkeit," ja aus einer „rohen Unwissenheit" der stolzen Vernunft hervorgegangen sein lässt. Er sagt nämlich in dem in Rede stehenden Paragraphen Folgendes: „Der Ursprung jenes gegen alle andern disproportionierten Begriffs Gefühl ist aber ohne Zweifel folgender. Alle Begriffe, und nur Begriffe sind es, welche Worte bezeichnen, sind nur für die Vernunft da, gehen von ihr aus: man steht mit ihnen also schon auf einem einseitigen Standpunkt. Aber von einem solchen aus erscheint das Nähere deutlich und wird als positiv gesetzt; das Fernere fliesst zusammen und wird bald nur noch negativ berücksichtigt; so nennt jede Nation alle Anderen Fremde, der Grieche alle Anderen Barbaren . . . . , der Student alle Anderen Philister u. dgl. m. Dieselbe Einseitigkeit, man kann sagen dieselbe rohe Unwissenheit aus Stolz, lässt sich, so sonderbar es auch klingt, die Vernunft selbst zu Schulden kommen, indem sie unter den einen Begriff Gefühl jede Modifikation des Bewusstseins befasst, die nur nicht unmittelbar zu ihrer Vorstellungsweise gehört, d. h. nicht abstrakter Begriff ist. Sie hat dieses bisher, weil ihr eigenes Verfahren ihr nicht durch gründliche Selbstkenntnis deutlich geworden war, büssen müssen durch Missverständnisse und Verirrungen auf ihrem eigenen Gebiet, da man sogar ein besonderes Gefühlvermögen aufgestellt hat und nun Theorien desselben konstruiert [1])."

So wenig wir vom Wesen der Thracier wissen, wenn die Griechen sie Barbaren nennen, ebenso wenig wissen wir vom Wesen des Gefühls, wenn die noch nicht zur „gründlichen Selbstkenntnis" gelangte Vernunft, das Organ der abstrakten Begriffe, alle Gefühle „nicht abstrakte Begriffe" nennt. Um

[1]) I § 11 S. 93—94.

eine solche gründliche Selbstkenntnis der Vernunft zu ermöglichen, hatte ja aber Schopenhauer gerade das erste Buch der Welt als Wille und Vorstellung, in welcher unser Paragraph steht, geschrieben; er wird also wohl gewusst haben, den Begriff des Gefühls nun besser zu bestimmen.

Eine andere Stelle, welche unsere Ansicht bestätigt, finden wir im vierten Bande des handschriftlichen Nachlasses. Dort heisst es § 95: „Der natürliche Mensch legt daher einen viel grösseren Wert auf die Erkenntnis durch Verstand, Sinnlichkeit, reine Sinnlichkeit und Erkenntnis des Subjekts des Wollens (welche alle er mit dem Namen Gefühl roh bezeichnet), als auf die durch Begriffe und Vernunft . . .“ [1]).

Gleichermassen zur Bestätigung wie zur Überleitung auf die wahre Ansicht Schopenhauer's vom Gefühl möge folgende Stelle dienen: „Wenn wir in unser Inneres blicken, finden wir uns immer als wollend. Jedoch hat das Wollen viele Grade, vom leisesten Wunsche bis zur Leidenschaft, und dass nicht nur alle Affekte, sondern auch alle die Bewegungen des Innern, welche man dem weiten Begriff Gefühl subsumiert, Zustände des Willens sind, habe ich öfter auseinandergesetzt . . . “ [2]).

Schon im vorigen Abschnitt hatten wir Gelegenheit, zu bemerken, dass Schopenhauer Gefühl und Wille nicht scharf voneinander unterscheidet; sie sind für ihn, so zu sagen, eins. Es spiegelt sich hier in der Psychologie sein erkenntnistheoretischer Dualismus wieder, jener Dualismus, nach welchem die Welt unserem Bewusstsein in doppelter Weise gegeben ist: dem „Selbstbewusstsein“ als Wille und dem „Bewusstsein andrer Dinge“ als Vorstellung. In der Psychologie musste also das Gefühl, da es offenbar keine Beziehung zu anderen Dingen, sondern zu uns selbst enthält, notwendigerweise dem Selbstbewusstsein zugewiesen werden. Der einzige Gegenstand des letzteren aber ist der Wille als Ding an sich, der zwar, weil vom Bewusstsein in der Zeit erfasst, in zahllose Willens-

[1]) Vgl. auch I § 16 S. 133; ib. § 18 S. 152.

[2]) III S G § 42 Vgl. P II § 349: „Weil Freud und Leid nicht Vorstellungen, sondern Willensaffektionen sind u. s. w,“

akte auseinandergezogen, aber doch immer nur als wollend erscheinen kann. So konnte das Gefühl nichts anderes als ein Wollen sein. Dafür, dass diese Auffassung nicht neu sei, beruft sich Schopenhauer auf Augustin, der in seinem Werke de civ. dei Lib. XIII die affectiones animi in vier Kategorieen einteilt, nämlich: cupiditas, timor, laetitia und tristitia, und in bezug auf diese im folgenden Buche c. 6 sagt: „voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus?“ [1]) In Übereinstimmung mit dem Kirchenvater bezeichnet nun auch Schopenhauer alle Affekte und Leidenschaften als Äusserungen des Wollens, sowohl diejenigen, in denen ein Willensmoment deutlich hervortritt, wie das Begehren, Streben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, wie auch das Lieben, Sich-freuen, Jubeln, Fürchten, Hoffen, Zürnen, Hassen, Trauern, welche zunächst kein aktives Moment zu enthalten scheinen. Weiter rechnet er hierher sämtliche Gefühle der Lust und Unlust und alle sinnlichen Gefühle, die angenehmen und die schmerzlichen. Alle diese Gefühle sind ihm Willensäusserungen, Modifikationen des Wollens, die sich nur dem Grade und der Art nach von den sogenannten Willensakten unterscheiden [2]).

---

[1]) II S. 234 Anmerkung; III F W S. 391 Anmerkung.

[2]) Wie Schopenhauer den Willen vom Gefühl nicht deutlich unterschieden hat und also gewissermassen das Gefühl in den Willen auflöst, so rechnet er auf der anderen Seite eine ganze Gruppe von Willensakten, die Entschlüsse, einmal ausdrücklich zur Sphäre des Intellekts. Er sagt nämlich: „Willensbeschlüsse, die sich auf die Zukunft beziehen, sind blosse Überlegungen der Vernunft über das, was man dereinst wollen wird, nicht eigentliche Willensakte: nur die Ausführung stempelt den Entschluss, der bis dahin immer nur noch veränderlicher Vorsatz ist und nur in der Vernunft, in abstracto existiert. In der Reflexion allein ist Wollen und Thun verschieden; in der Wirklichkeit sind sie Eins. Jeder wahre, ächte, unmittelbare Akt des Willens ist sofort und unmittelbar auch erscheinender Akt des Leibes“ (I S. 155). Man sieht, wie Schopenhauer zu seiner sonderbaren Meinung gelangt ist; allein auch von seinem Standpunkte aus hätte er den Entschluss als

Indem aber Schopenhauer dazu übergeht, dies näher zu begründen, verwandeln sich ihm unter der Hand die Modifikationen in Affektionen des Willens. In ihnen erscheint nunmehr der Wille als gehemmt oder losgelassen, wird sich der Wille als befriedigt oder unbefriedigt seiner selbst bewusst. Die Gefühle beziehen sich jetzt alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten und Erdulden oder Überwinden des Verabscheuten. Denn das Wesen aller dieser Affektionen bestehe darin, „dass sie als ein dem Willen Gemässes oder Widerwärtiges unmittelbar ins Bewusstsein treten“[1]). Es ist nun offenbar nicht ein und dasselbe, ob ich die Gefühle als ein „Wollen und Nichtwollen,“ als „Äusserung“ oder „Modifikation“ des Wollens betrachte, oder nur als „Zustände“ und Erregungen oder „Affektionen“ des Wollens. Im ersteren Falle ist das Gefühl gänzlich in den Willen aufgelöst, im letzteren nur auf das innigste mit ihm verknüpft.

Indem wir nun in eine Untersuchung der eben entwickelten Gefühlstheorie Schopenhauer's eintreten, müssen wir es zunächst als unmöglich bezeichnen, das Gefühl geradezu als ein Wollen oder Nichtwollen, oder als die Modifikation eines solchen zu bezeichnen. Gefühl und Wille zu identifizieren, ist schon darum unmöglich, weil letzterer unbewusst, das Gefühl aber bewusst ist. Eben darum ist auch eine Reduktion ausgeschlossen, weil die Auflösung des Bewussten in Unbewusstes ganz unvorstellbar ist.

Eine andere Frage aber ist es, ob die zweite Definition des Gefühls als Willensaffektion richtig ist, ob es richtig ist, dass in der Lust der Wille seiner selbst als befriedigt und in der Unlust als unbefriedigt bewusst wird. Übrigens enthält diese zweite Definition offenbar Schopenhauer's wahre Meinung, wenn auch die erste mit seiner Metaphysik mehr im Einklange steht. Die erste Definition ist lediglich aus dem Bestreben hervorgegangen, die ursprüngliche psychologische An-

Willensakt bezeichnen können: er übersieht, dass aller Wahrscheinlichkeit nach dem Entschluss eine zentrale Bewegung entspricht. Er bleibt sich übrigens nicht consequent; vgl. z. B. III F W S. 391.

[1]) III S. 391—92; vgl. I § 18.

sicht der Metaphysik anzupassen. Nach dieser psychologischen Definition hätten wir einen engen Zusammenhang, eine innige Beziehung zwischen Gefühl und Wille anzunehmen, u. z. in der Weise, dass das Gefühl den Willen zur unerlässlichen Bedingung und Voraussetzung hätte. Denn wenn das Gefühl eine Willensaffektion ist, so muss der Wille in jeder Lust als befriedigt und in jeder Unlust als nicht befriedigt erscheinen. Wir werden demnach die Beziehungen zwischen Gefühl und Wille festzustellen haben, um daraus ihr Grundverhältnis zu bestimmen.

Während die ältere Psychologie eines Locke, Leibnitz, Wolf und auch die Hegel's, die Gefühle als dunkle, unklare Vorstellungen fasste, Herbart und seine Schule sie als Vorstellungsverhältnisse deuteten, bringen die meisten neueren Psychologen, wie Wundt, Horwicz, Bain, Höffding und Ribot das Gefühl in die engste Beziehung zum Willen, und, wie uns scheint, mit gutem Recht[1]). Wir werden dies in Folgendem durch eine Reihe von Gründen darzuthun suchen.

1. Das Gefühl enthält eine Beziehung des Reizes auf das Subjekt, sein Wohl und Wehe, sein Interesse und sein Wollen; die Vorstellung dagegen eine Beziehung auf das Objekt. Nehmen wir den einfachsten Bewusstseinszustand, in welchem ein intellektuelles und ein emotionelles Element mit einander verschmolzen sind, die Empfindung. In der Empfindung haben wir das Bewusstsein eines äusseren Reizes, der unser Subjekt getroffen hat. Wir können hier also zwei Elemente, ein objektives und ein subjektives, unterscheiden. Das erstere entwickelt sich zu Vorstellungen, in welchen wir nur die Beziehung des Bewusstseinszustandes zu den Objekten betrachten; das andere entwickelt sich zu den Gefühlen, in welchen nur die Beziehung zu uns selbst, zum Subjekt des

[1]) W. Wundt, Grundzüge der physiol. Psychologie, 4. Auflage Leipzig 1893. — A. Horwicz, Psychologische Analysen auf physiol. Grundlage 1872. 75. 78. — A. Bain, The emotions and the will 1859. H. Höffding, Psych. i. Umr., Leipzig 1893. — Th. Ribot, der Wille, pathol.-psychol. Studien, deutsch v. Pabst, Berlin, 1893; la psychologie de l'attention, Paris 1889.

Wollens, enthalten ist. Das Gefühl enthält also unmittelbar keine Beziehung auf die objektiven Verhältnisse der Reize, es ist daher ein zentralerer Vorgang, als die Empfindung und Vorstellung, und darum steht es dem Subjektivsten in uns, der psychischen Aktivität, dem Wollen, näher, als jene. Gerade wegen dieses Zusammenhanges des Gefühls mit dem Subjekt ist ersteres je nach der Verschiedenheit der Subjekte sehr verschieden. Daher verneint Kant die Möglichkeit allgemeingültiger Urteile auf dem Gebiete des Geschmacks. Was dem Einen angenehm sei, könne nicht jedermann angenehm sein, weil Lust oder Unlust nicht zu dem Erkenntnisvermögen in Ansehung der Objekte gehören, sondern Bestimmungen des Subjekts seien, also äusseren Gegenständen nicht beigelegt werden können[1]). Schon hier zeigt es sich klar, dass Gefühl und Wille enger zusammengehören, als Wille und Vorstellung.

2. In dieser Überzeugung werden wir dadurch bestärkt, dass wir eine nahe Verwandtschaft zwischen den Gefühlsäusserungen und Willensbewegungen wahrnehmen können. Die enge Verbindung mit Bewegung ist beiden gemein, dem Gefühl und dem Willen. „Die Gefühlsbewegungen sind freilich zum Teil solche, die dem direkten Einfluss des Willens entzogen sind und dadurch entstehen, dass die starke Bewegung des Gehirns sich auf grössere oder kleinere Regionen des Organismus fortpflanzt. Herz und Lunge, Darmkanal, Gefässsystem und andere innere Organe spüren auf diese Weise die Wirkung der Gefühlsbewegung. Aber auch Organe und Muskeln, die sonst der Herrschaft des Willens unterworfen sind, können durch starke Gefühle in Bewegung gesetzt werden, und es kann schwer, wo nicht unmöglich sein, zwischen Gefühlsbewegung und Willensbewegung zu unterscheiden. Das Gefühl macht sich auf natürliche Art gerade durch solche Bewegungen Luft, die häufig (in demselben Individuum und in früheren Generationen) im Dienste des Willens angewandt worden sind. Schon die Moneren führen ein Zusammenziehen

[1]) Kant, Anthropologie, 2. Aufl. I. Teil, 2. Buch § 64 S. 184.

und Zurückzucken aus, um sich vor Feinden zu beschützen. Wenn nun ebenfalls Wesen einer höheren Stufe bei plötzlicher Angst zusammen- und zurückschrecken, so ist dies wahrscheinlich ein alter Instinct, der sich noch immer dämmernd in der Äusserung der Gemütsbewegung regt. Das griechische Wort phobos, Furcht, bedeutet ursprünglich (wie oft im Homer) Flucht. Ähnlicherweise macht der Zorn sich Luft durch Angriffsbewegungen, starkes sympathisches Gefühl durch Ausbreiten der Arme, wie um den Gegenstand zu umfassen u. s. w. Nach der Entwicklungshypothese finden diese Erscheinungen ihre natürliche Erklärung dadurch, dass die unwillkürlichen Gefühlsbewegungen ursprünglich zweckmässig angepasste Willensbewegungen waren.“

3. Gerade die Thatsache, dass Gefühlsbewegungen ihren Ursprung in Willensbewegungen haben, ist geeignet, darzuthun, wie fest das Gefühl an den Willen gebunden ist. Wollen wir dieses Band genau bezeichnen, so werden wir sagen: Das Gefühl, und nur das Gefühl, ist Motiv des Willens. Was diesen zur Thätigkeit weckt, was ihn sollizitiert, können nur Gefühle, nicht Vorstellungen sein. Denn letztere an und für sich, ohne die sie begleitenden Gefühlselemente, spiegeln nur Objekte in unserem Bewusstsein ab und haben an sich keinerlei Beziehung zu unserem Wohl und Wehe, zu unseren Zwecken und Bedürfnissen. Je mehr eine Vorstellung von Gefühlselementen frei ist, desto mehr sind wir für sie da und desto weniger sie für uns. In diesem Sinne könnten wir mit Schopenhauer vom „Subjekt des reinen Erkennens“ sprechen, freilich mit der Einschränkung, dass eigentlich wohl nie Wahrnehmungen und Vorstellungen von emotionellen Elementen völlig frei sind. Abgesehen von dieser Einschränkung aber, dürfen wir sagen, dass eine Vorstellung um so reiner und objektiver ist, je mehr wir ihr Verhältnis zu uns und unseren persönlichen Zwecken ausser Acht lassen. Wir müssen uns selbst vergessen, wenn wir ein treuer Spiegel der Dinge sein wollen. Also nicht die Vorstellungen unmittelbar

[1]) Höffding, Psychologie in Umrissen S. 128.

und als solche, sondern nur die Gefühle, die mit ihnen zu einem Bewusstseinszustand verbunden sind, haben für den Willen motivierende Kraft.

Eine Ausnahme, aber doch eigentlich nur eine scheinbare, machen die gewohnheitsmässigen Willenshandlungen. Es ist eine bekannte Thatsache, dass Gewohnheit die ursprüngliche Frische und Lebhaftigkeit der Gefühle bis zur völligen Indifferenz abstumpft. Daraus ist es zu erklären, dass für den gewöhnlichen Ablauf eines geordneten Lebens die Gefühle als Motive der einzelnen Handlungen nur wenig hervortreten und häufig dem Willensakt im Bewusstsein garnicht vorausgehen. Allein es darf nicht übersehen werden, dass sicher die frühesten Ausführungen jeder gewohnheitsmässigen Willenshandlung durch ein Gefühl bestimmt wurden, dass dieses letztere demnach erst später aus dem Motivationsprozess ausgeschieden und gewissermassen übersprungen wurde[1]). Dieses Überschlagen von Bewusstseinselementen ist etwas ganz Gewöhnliches und nur als ein spezieller Fall der lex parsimoniae naturae zu betrachten. So ist es denn auch nur eine Äusserung psychischer Sparsamkeit, dass wir nicht jedesmal ein Gefühl aufzuwenden brauchen, um eine Handlung auszuführen, sondern, dass, nachdem erst der Wert einer Handlung durch frühere Erfahrung oder allgemeine Überlegung festgestellt worden ist, sie ohne weiteres erfolgt, sobald, um einen Ausdruck Wundt's zu gebrauchen, die zu ihr gehörige Bewegungsvorstellung apperzipiert worden ist.

Demnach dürfen wir sagen: Der Satz, Motive des Willens sind die Gefühle, gilt ohne Ausnahme, wenn auch die Gefühle ihrerseits an Empfindungen und Vorstellungen gebunden sind, die darum den Willensakt nur mittelbar motivieren. Damit ist natürlich nicht behauptet, dass jedes Gefühl Motiv eines Willensaktes ist. Denn weder die intellektuellen noch die ästhetischen, weder die moralischen noch die religiösen Gefühle haben, so lange sie rein sind, Willenshandlungen zur Folge. Auch haben die übrigen Gefühle nicht notwendiger Weise motivierende Kraft. Die Meinung ist vielmehr nur die,

[1]) Vgl. P II § 307.

dass überall da, wo ein Willensakt im Lichte des Bewusstseins erfolgt, das unmittelbare Motiv allein im Gefühl, nicht in der Vorstellung zu suchen ist. So z. B. steht Gefühl gegen Gefühl, wenn der sittliche Wille über den unsittlichen triumphieren soll. Man spricht in diesem Falle gewöhnlich von einem Kampf der Vernunft gegen die Leidenschaft. Allein direkt kann ein solcher Kampf der Vorstellungen gegen Gefühle nicht stattfinden. Ein Gedanke kann ein vorhandenes Gefühl nur dadurch verdrängen, dass er ein anderes Gefühl erregt, welches das erstere verdrängt und so die Motivationskraft desselben vernichtet. Der Kampf besteht also nicht zwischen Vernunft und Gefühl, sondern zwischen Gefühl und Gefühl, und es bleibt daher gleichviel, ob der sittliche oder der unsittliche Wille triumphiert, jedesmal ist ein Gefühl das Motiv, welches die Willensentscheidung herbeiführt. Diese neuere Auffassung steht gewissermassen im vollendeten Gegensatz zu derjenigen, welche Plato in offenbarem Anschluss an Sokrates in seinem Protagoras vertritt, einer Auffassung, welche die Gefühle für den Motivationsprozess überhaupt nicht in Ansatz bringt. Wenn man sagt, dass Vernunft und Leidenschaft miteinander kämpfen, so sollte dies nach Plato eigentlich heissen, dass Gedanken mit Gedanken kämpfen. Die Leidenschaft ist ihm im Grunde eine falsche Erkenntnis, welche von der wahren verdrängt werden soll. Neben dieser Anschauung hat Plato eine andere selbstständige ausgebildet, nach welcher der θυμος sich mit dem λογιστικον zur Bekämpfung der ἐπιθυμια verbindet. In die moderne Psychologie übersetzt würde dies heissen, dass die von der Vernunft erzeugten und beleuchteten höheren Gefühle die niederen Gefühle aufzuheben trachten, und dies würde der modernen Auffassung sehr nahe kommen.

Dass Gefühle Motive des Willens sind, gilt natürlich nicht blos von der äusseren Willensthätigkeit, sondern auch von der inneren, welche Wundt mit einem zusammenfassenden Ausdruck als Apperzeptionsthätigkeit bezeichnet[1]). Sowohl

[1]) W. Wundt, Philosophische Studien, Bd. I S. 346—47.

bei der Apperzeption einer einzelnen Vorstellung, als auch im associativen Vorstellungsverlauf und im Denkprozess ist es das Gefühl, welches die Vorstellungsthätigkeit leitet. Doch hiervon soll erst im nächsten Abschnitt ausführlich die Rede sein.

4. Wenn wir jetzt aber fragen, woher es denn eigentlich kommt, dass nur Gefühle Motive des Willens sein können, soweit Willenshandlungen überhaupt im Lichte des Bewusstseins vor sich gehen, so finden wir zunächst, dass das Gefühl zwei Seiten zeigt, die in genauer Korrespondenz mit den beiden Seiten des Wollens stehen. Nicht nur die sinnlichen Gefühle, sondern auch die geistigen aller Arten sind entweder Gefühle der Lust oder Unlust, angenehm oder unangenehm. Dementsprechend ist auch das Wollen ein zwiefaches, ein Wollen oder ein Nichtwollen, ein Begehren oder ein Widerstreben[1]). Das Nichtwollen ist stets ein Nichtwollen des Unlusterregenden, während das Wollen zwar ursprünglich nur auf Beseitigung der Unlust gerichtet ist, gleichwohl aber, insofern es in einer Lustempfindung sein natürliches Ende erreicht, idealiter dieser letzteren korrespondiert. Später erhält die reproduzierte Lustvorstellung sogar selbst die Kraft, ein positives Wollen hervorzurufen. Am deutlichsten tritt das angegebene Verhältnis im stark betonten Begehren und Widerstreben hervor. Diese Gefühle, diese Spannungszustände zeigen so sehr die Tendenz, den Willen nach einer bestimmten Richtung in Bewegung zu setzen, dass wir in ihnen selbst den Willen wahrzunehmen glauben, u. z. im Begehren den Willen zur Erreichung der Lust und im Widerstreben den Willen zur Fernhaltung der Unlust[2]).

Fragen wir nun weiter, warum die Lust gewollt und die Unlust gemieden wird, so ist eine Antwort auf diese Frage nur möglich, wenn wir der biologischen Bedeutung des Gefühls nachgehen.

Es ist eine alte, schon von Aristoteles begründete Ansicht, dass das Lustgefühl als Zeichen einer normalen und natürlichen,

[1]) W. Wundt, Physiol. Psychologie, 4. Aufl. Lpz. 1893, Bd. I S. 589.

[2]) Vgl. H. Höffding, Psych. i. Umr. S. 381.

das Unlustgefühl als Zeichen einer naturwidrigen und anormalen Lebensthätigkeit aufzufassen sei[1]). Von den Neueren treten dieser Ansicht mit unwesentlichen Variationen bei: Hobbes, Kant, Fries, Spencer, Bain, Dumont, Trendelenburg, Wundt, Horwicz, Höffding u. a.[2]). Vor allem war es Lotze, der die biologische Bedeutung des Gefühls ins hellste Licht gesetzt hat[3]). Wir begnügen uns hier mit einer kurzen Beweisführung, die wir der „Psychologie" Höffding's entnehmen[4]).

Reize, welche Unlust und Schmerz verursachen, sind in der Regel schädlich. Vom Schmerz beim Stoss oder bei einer Verwundung, wo der Organismus geradezu verstümmelt wird, leuchtet dies sofort ein; ebenso bei Müdigkeit und überwältigenden sinnlichen Reizen. Bittere Stoffe haben das Bestreben, die organischen Gewebe zu zersetzen. Dagegen erklärt sich das Behagen am Süssen daraus, dass in den meisten pflanzlichen Nahrungsstoffen Zucker enthalten ist. Es liegt daher nahe, den Gegensatz von Lust und Unlust als einen Ausdruck des Gegensatzes zwischen Fortgang und Rückgang des Lebensprozesses zu betrachten. Wenn die verschiedenen Organe normal fungieren, so entstehen, je nach der Bedeutung des physiologischen Vorgangs, mehr oder weniger starke Lustgefühle. Werden dagegen höhere Anforderungen an ein Organ gestellt, als es nach der jeweils in ihm angesammelten Energie befriedigen kann oder erhält umgekehrt letztere keine ausreichende Verwendung, so wird Unlust und in höheren Graden Schmerz gefühlt. Hiermit ist es in Übereinstimmung, wenn ein und derselbe Grad der Thätigkeit desselben Organs einmal mit Lust und ein anderes Mal mit Schmerz verbunden ist. Denn jede physiologische Funktion ist ja an Auslösung von Spannkraft, an Auflösung des angesammelten organischen Kapitals gebunden, eines

[1]) Vgl. H. Siebeck, Gesch. d. Psych., Gotha 1880. 84. I. Teil 2. Abteilg. S. 85—89.

[2]) Cesca, „Die Lehre von der Natur der Gefühle" in der Vierteljahrsschrift für wiss. Phil. B. X 1886.

[3]) Medicinische Psychologie 1852 S. 233 ff.

[4]) H. Höffding, Psych. i. Umr. S. 378—83

Kapitals, das im Augenblick der Bethätigung des Organs für die Funktion ausreichend sein kann oder auch nicht.

Nun unterliegt die Theorie allerdings insofern einer Einschränkung, als wir zuweilen Lust an dem empfinden, was uns schadet, und Unlust an dem, was uns nützt. Wir müssen Höffding zugeben, dass die Auskunft Lotze's, nach welcher im Lust- oder Unlustgefühl sich nur der partielle und momentane Einfluss der Reizung oder der Thätigkeit auf den Organismus ausspreche, nicht vollkommen befriedigt. Nun meint er aber im Anschluss an Spencer, ein Wesen, das Lust am Schädlichen und Unlust am Nützlichen empfände, hätte nicht existieren können; das Prinzip der natürlichen Zuchtwahl hätte daher zu einer gewissen Harmonie zwischen den Gefühlen und den Lebensverhältnissen führen müssen, einer Harmonie, die nicht vollkommen zu sein brauche, weil die Organisation nicht auch ganz seltenen Verhältnissen angepasst sein könne. Wir fürchten jedoch, dass hier der natürlichen Zuchtwahl als Erklärungsprinzip etwas zu viel zugemutet wird. Übrigens scheinen uns folgende Erwägungen nicht ohne Interesse zu sein. Mit demselben Rechte, mit welchem behauptet wird, dass ein Wesen nicht existieren könnte, wenn es Lust am Schädlichen und Unlust am Nützlichen empfände, mit demselben Rechte darf man behaupten, dass ein Wesen ohne alle Gefühle nicht existieren könnte. Denn ein solches Wesen würde sich zu keiner willkürlichen Thätigkeit veranlasst sehen, weil es kein Interesse an seiner Erhaltung hätte und weil sich ihm die Notwendigkeit einer Handlung im bestimmten Moment nicht aufdrängen würde. Nun wird gewiss niemand das Bestehen des Gefühls überhaupt, diese für die Möglichkeit des Lebens so wichtige Thatsache, durch das Prinzip der natürlichen Zuchtwahl erklären wollen. Ferner könnten wir uns in abstracto ausser den unangenehmen und angenehmen Gefühlen noch andere denken. Da es aber in Wirklichkeit nur solche giebt, und deren Beziehung auf die beiden Arten der Willensthätigkeit, das Suchen und Fliehen, das Ergreifen und Abwehren, sehr deutlich ist, so werden wir auch diese Thatsache als bedeutsam betrachten müssen, ohne dass das Prinzip der natürlichen

Zuchtwahl und weiterhin überhaupt eine kausale Erklärung angängig wäre. Wir meinen nun, wenn das Bestehen des Gefühls und der beiden Arten desselben jede kausale Erklärung ausschliesst, dann wird man schwerlich geneigt sein, durch eine solche die trotz der Ausnahmen auffallende Harmonie zwischen den Gefühlen und den Lebensverhältnissen zu erklären. Wie freilich diese Ausnahmen zu begründen seien, wagen wir nicht zu entscheiden.

Die Lust ist also, von einigen seltenen Ausnahmen abgesehen, ein Anzeichen dafür, dass der Lebensprozess normal verläuft und gefördert wird, die Unlust dagegen deutet auf Unregelmässigkeiten und Hemmungen hin. Wenn wir diesen Zusammenhang der biologischen Thatsachen mit den Gefühlen der Lust und Unlust psychologisch wenden, so können wir unter Berücksichtigung der psychischen Einheitsfunktion des unbewussten Willens sagen: das Gefühl der Lust deute auf eine Förderung, das der Unlust auf eine Hemmung des Willens hin, sei es nun, dass dieser Wille, wie meistens der Fall, auf die Erhaltung des Individuums, sei es, dass er auf die Fortpflanzung der Gattung gerichtet sei, oder sei es endlich, dass er auf die Befriedigung höherer, sekundärer Triebe ausgehe. Ist dies richtig, so muss es möglich sein, folgende These zu beweisen: Überall, wo Gefühl ist, da ist auch Wille! Das Gefühl würde nun nicht blos den Willen motivieren, sondern es würde ihn schon zur Bedingung und Voraussetzung haben, da das Gefühl der Lust sich ja als Förderung oder Befriedigung des Willens und das Gefühl der Unlust als Hemmung oder Nichtbefriedigung desselben darstellen soll. Dies wäre eben die Meinung jener zweiten Definition Schopenhauer's, der wir glauben beipflichten zu müssen, freilich ohne dass wir seitens der meisten modernen Psychologen Zustimmung erwarten dürfen. Wenn wir die Anhänger Schopenhauer's, die v. Hartmann's und den leider so früh verstorbenen Göring ausnehmen, so ist uns ausser Paulsen und vielleicht Höffding niemand bekannt, der die angeführte These wird vertreten wollen. Letzteres ist überhaupt nur möglich, wenn die Existenz eines unbewusten Willens anerkannt wird. Allein nach Lotze

setzen Trieb und Wille Gefühle und Vorstellungen voraus. Triebe können nach ihm nur durch Erfahrung aus Gefühlen entstehen. „Hunger und Durst," sagt er, „sind ursprünglich nicht identisch mit Nahrungstrieben; dazu werden sie erst durch die Erfahrung der Möglichkeit ihrer Sättigung; vorher waren sie nur Schmerzgefühle[1])." Wundt und seine Schüler kennen ebenfalls nur einen bewussten Willen, wenn auch mit sehr ausgedehnter Wirksamkeit und im engsten Zusammenhang mit dem Gefühl. Lipps spricht nur von „Strebungsempfindungen" ohne alle Wirksamkeit. Die Herbartianer nennen den Willen ein hochentwickeltes, aus der Wechselwirkung der Vorstellungen entstehendes Phänomen, und für Horwicz, der dem Gefühl den Primat im Seelenleben zuerkennt, ist der Wille nur ein Gefühl, ähnlich für Ziegler (das Gefühl, Stuttg. 1893 S. 277-78). Andere Psychologen wie Steinthal und Münsterberg leugnen die Existenz eines Willens gänzlich, letzterer freilich mit der Einschränkung, dass dies nur für die Psychologie als reine Erfahrungswissenschaft gelte. Sie alle werden daher nicht zugeben, dass sich in den Gefühlen der Wille seiner selbst bewusst werde, da sie alle die Annahme eines unbewussten Willens verwerfen[2]). Da wir uns aber im vorigen Abschnitt für die Annahme eines solchen entschieden haben, so erübrigt uns hier nur noch der nähere Nachweis, dass überall, wo Gefühle auftreten, ein bestimmt gerichteter Wille vorhanden sei, welcher die Existenz des Gefühls bedingt. Im Gefühl verhält sich jedoch der Wille wesentlich empfangend, leidend; seine ganze Thätigkeit beschränkt sich dem Gefühl gegenüber darauf, dass er seine Aufmerksamkeit auf dasselbe richtet, willkürlich oder unwillkürlich, also es apperzipiert. Der Wille ist im Gefühl nicht thätig, sondern wird von ihm affiziert.

[1]) H. Lotze, Medicinische Psychologie S. 29.

[2]) Vgl. über die verschiedenen Willenstheorieen: O. Külpe, „Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie", in den Philos. Stud. Bd. V. — v. Hartmann bemerkt wohl mit Recht, dass der Grund, warum man die Erklärung des Gefühls als Befriedigung und Nichtbefriedigung des Willens nicht anerkennen wolle, darin liege, dass der Begriff des unbewussten Willens fehle. Phil. d. Unbew. 10. Aufl. Bd. I S. 217.

Wenn wir nun nach den Formen des Willens forschen, welche den so ausserordentlich mannigfaltigen Gefühlen zugrunde liegen, so brauchen wir bei den sinnlichen Gefühlen nicht lange zu suchen. Der Durst, der Hunger, das Gefühl der Sättigung, der Schmerz beim Stich einer Nadel oder beim Druck und Stoss, der Schmerz des Kranken, das Lebensgefühl, sie alle beziehen sich auf den Selbsterhaltungstrieb, der in ihnen befriedigt oder unbefriedigt erscheint, wie sie biologisch einen Fort- oder Rückgang der Lebensprozesse bedeuten. Die Wollust befriedigt den Geschlechtstrieb, der gewissermassen eine Verlängerung des Selbsterhaltungstriebes bildet. Beide Triebe zusammen möchten wir den Elementar- oder Grundwillen nennen, weil die übrigen Triebe sich entweder, wie der Erkenntniswille, dienend verhalten, oder, wie der sittliche Wille, jene beiden zum Ausgangspunkt ihrer Entwicklung haben. Auf diesen Elementar- oder Grundwillen beziehen sich auch die ideellen Gefühle, welche wir einerseits von den sinnlichen, andrerseits von den höheren geistigen Gefühlen, den intellektuellen, ästhetischen, moralischen und religiösen unterscheiden. Zu den ideellen Gefühlen zählen wir demnach alle selbstischen Gefühle, die durch Vorstellungen, genauer, durch die Wirkung der Vorstellungsinhalte auf den Grundwillen erregt werden, z. B. Furcht, Hoffnung, Liebe, Hass, Ekel Abscheu, Trauer, soweit sich in ihnen eine Beziehung auf den Grundwillen zu erkennen giebt. Auch hinsichtlich dieser Gattung von Gefühlen wird es bei einigem Besinnen klar, dass sie mit der Förderung oder Hemmung des Willens zusammenhängen. Freilich ist dies schon mehr mittelbar der Fall, das Vorstellungsleben spielt hier bereits eine vermittelnde Rolle. So z. B. entsteht Ekel durch die Vorstellung des übel schmeckenden Gegenstandes. Allein dieses Gefühl könnte nicht entstehen, wenn nicht eine reale Beziehung des Gegenstandes zu einer bestimmten Willensrichtung vorausgesetzt wäre, die sich in der durch die Vorstellung reproduzierten Unlust ihrer selbst als unbefriedigt bewusst würde. Dies geschieht dadurch, dass unwillkürlich, mehr oder weniger deutlich, die sinnliche Berührung durch den Gegenstand vorgestellt und damit das sinnliche

Gefühl selbst reproduziert wird. Das Gefühl des Ekels kann sehr verschiedene Grade haben und in seinem höchsten Grade dem sinnlichen Gefühl, aus dessen Reproduktion es entstanden ist, fast gleichkommen. Wie die Vorstellung die Lebhaftigkeit der sinnlichen Wahrnehmung erreichen kann, so das Gefühl des Ekels die Lebhaftigkeit des sinnlichen Unlustgefühls und daher fühlt sich der Wille wie in diesem, auch im jenem, gehemmt. Da diese Betrachtung sich, mannigfach gewendet, auf alle Gefühle der genannten Art ausdehnen lässt, so dürfen wir sie alle als Hinweise auf einen befriedigten oder unbefriedigten Willen auffassen. Hinsichtlich der höheren geistigen Gefühle aber, der intellektuellen, ästhetischen, moralischen und religiösen, müssen wir das Gleiche etwas ausführlicher darzuthun suchen.

Sprechen wir zunächst von den moralischen Gefühlen! Wenn mich eine gute That, die ich ausführe, mit Befriedigung erfüllt, so ist dies nur möglich, weil ich das Gute will. Wird das Gefühl der Befriedigung durch die That eines anderen in mir geweckt, so geschieht dies nur aus demselben Grunde. Denn als ein Mensch mit sittlichen Idealen will ich nicht nur selbst das Gute thun, sondern als solcher will ich auch, dass es andere thun. Dieses Wollen liegt dem Gefühl des ethischen Wohlgefallens und Missfallens und dem durch dieses motivierten ethischen Urteil als notwendige Voraussetzung zugrunde. Dass ich es mir an meinen eigenen guten Handlungen nicht genügen lasse, beruht darauf, dass diese nur der Ausdruck meiner Sympathie sind; meine Sympathie aber hat den Willen zur Voraussetzung, dass andere Menschen nicht leiden mögen. Daher empfinde ich Schmerz, wenn ich sehe, dass dies geschieht, und wenn ich als Ursache des Leidens einen Menschen erkenne, so erregt dies meinen Unwillen, ganz ähnlich, wie wenn der Schmerz mir selbst zugefügt würde. Dieser Unwille ist, so lange er nicht in ein Verlangen der Abwehr übergeht, sondern ein ruhender Gefühlszustand bleibt, mein ethisches Missfallen. Umgekehrt entsteht mein ethisches Wohlgefallen, wenn ich sehe, dass ein Mensch dem andern, seiner Sympathie folgend, Gutes erwiesen hat, sei es, dass er zur Beseitigung oder Linderung der Leiden

seines Mitmenschen beitrug, sei es, dass er ihm positive Freude bereitete. Dem ethischen Gefühl, sagen wir, liegt zur Ermöglichung seines Entstehens, ein ethisches Wollen zugrunde. Denn der Quell des ethischen Gefühls, die Sympathie, hat in der instinktiven Sympathie der Mutter für das Kind, des Gatten für die Gattin, seinen Ursprung; diese aber ist in ihren beiden Formen der Ausdruck eines instinktiven über das Individuum hinausgehenden Wollens. Wir können hier nicht zeigen, wie dieses Wollen samt der auf ihm begründeten Sympathie immer weitere Kreise gezogen hat. So viel aber glauben wir sagen zu dürfen, dass, wie der Ursprung des ethischen Gefühls auf ein unwillkürliches, unbewusstes, nicht durch Erkenntnis bedingtes Wollen zurückweist, also auch im entwickelten Menschen das ethische Gefühl allemal ein ethisches Wollen voraussetzt, das gleichfalls unwillkürlich und unbewusst ist. Die sittlichen Ideale oder Grundsätze sind nichts anderes, als der vorgestellte Inhalt des Wollens, gebildet nach Anleitung der Gefühle, in denen sich der Wille dem Bewusstsein offenbart. Man darf insofern die sittlichen Ideale als sittliche Triebe betrachten, die in die Form der Vorstellung eingegangen sind[1]).

Es lässt sich nun weiter sagen: wer keine sittlichen Ideale kennt, der kann auch keine moralische d. h. nichtegoistische Reue empfinden. Denn moralische Reue ist ein Schmerz, der daraus entsteht, dass ein sittliches Ideal verletzt, nicht befriedigt ist. Von der Reue unterscheiden sich die Gewissensbisse nur dadurch, dass wir uns gern bereden möchten oder dass es uns noch nicht vollkommen klar ist, dass wir gegen ein sittliches Ideal verstossen haben; die

[1]) „Das Ideal ist nicht ein Produkt des Verstandes, sondern des Willens, der in ihm sich selber anschaut. Der Verstand macht keine Ideale, er hat auch keine Empfindung für Ideale, er kennt nur die Kategorieen wirklich und unwirklich; wert und unwert sind Kategorieen des Willens. Wessen Wille für das Ideal nicht empfänglich ist, der wird durch seine deutlichste Vorstellung nicht bewegt; nur auf den wirkt die Vorstellung, dessen Wille in seiner Grundrichtung mit dem Ideal zusammenstimmt.“ (Paulsen, Einleitung in die Philosophie, 8. Aufl. Berl. 95 S. 121.)

Gewissensbisse bringen uns dies deutlich zum Bewusstsein. Das Wort conscientia bedeutet Gewissen und Bewusstsein und drückt so den psychologischen Sachverhalt richtig aus. Ist das Bewusstsein eines verletzten Ideals in ausreichendem Masse vorhanden, so bricht das schmerzliche Gefühl der Reue hervor und dieses kann nun zum Motiv für eine strengere Befolgung des eben verletzten Ideals in der Zukunft werden. Neben den Gewissensbissen oder dem richtenden Gewissen giebt es noch das vor einer bösen That warnende oder abmahnende und das zu einer guten That antreibende Gewissen, welche beide nur durch vorschauende Reflexion möglich sind. Es macht sich nur bei einem Konflikt zwischen einem höheren und niederen Wollen geltend, wenn beide ungefähr von gleicher Stärke sind und der Ausgang des Konflikts ungewiss ist. Stellen wir nämlich vor, dass wir dem niederen Triebe nachgeben und dadurch das höhere Ideal verletzen, so empfinden wir in diesem Gedanken an das verletzte Ideal Schmerz, der, wenn er stark genug ist, uns hindern kann, dem niederen Triebe zu folgen. Dieser zum Motiv werdende Schmerz ist eben das „Du sollst nicht", und wenn das Gewissen uns zu einer guten That antreibt, die wir, einem niederen Triebe folgend, unterlassen möchten, das „Du sollst".

Wie sehr das Gewissen von dem Vorhandensein des sittlichen Wollens abhängt, erhellt sehr deutlich daraus, dass es sich, wie die Erfahrung lehrt, bei einem Menschen, der das in Frage kommende Ideal nicht hat, durchaus nicht regt, und dass die Stärke der Regung von der Energie und Festigkeit, mit welcher wir das Ideal umfassen, abhängig ist. Je entschiedener ein Mensch nach einem moralischen Lebenswandel strebt, je mehr er ernsthaft darauf bedacht ist, die sittlichen Ideale zu verwirklichen, desto mehr Gewissen hat er, desto häufiger und stärker sind seine Gewissensregungen. Der Zusammenhang zwischen Gewissen und Ideal lässt sich auch noch von einer anderen Seite beleuchten. Das Gewissen stumpft sich bekanntlich ab, wenn es sich fortdauernd vergeblich regt, natürlich zuerst nur nach der Richtung, in welcher seine Mahnung unbeachtet geblieben ist. Offenbar

schwindet das sittliche Ideal in dem Grade mehr und mehr dahin, als es wiederholentlich verletzt wird. Dies wiederum beruht darauf, dass die Energie und Festigkeit, mit welcher wir das Ideal anfangs umfassten, in demselben Masse abnimmt, als wir durch die Erfahrung erkannt haben, dass wir es nicht realisieren können, da ja allemal der ihm entgegenwirkende niedere Trieb oder Wille gesiegt hat. So wird die „Stimme des Gewissens" immer schwächer und schwächer, weil das Ideal im Schwinden begriffen ist, und sie verstummt gänzlich, wenn das Ideal gänzlich geschwunden ist. Ist das dauernd verletzte Ideal ein höchst bedeutsames, das viele andere trägt oder sich mit ihnen eng berührt, z. B. das Ideal der ehelichen Treue, so reisst es andere Ideale im Falle mit sich nieder, weil auch diese mittelbar an Energie und Festigkeit starke Einbusse erleiden und daher dem Ansturm der von niederen Trieben erregten Gefühle nicht standhalten können, und so nimmt die Abstumpfung des Gewissens allmählich weitere Dimensionen an[1]).

Wir wenden uns jetzt zu den religiösen Gefühlen. Ihr Ursprung ist in der Thatsache zu suchen, dass der Wille durch den Weltlauf vielfach und oft bis in seine innersten Bestrebungen hinein gehemmt wird. Von allen Seiten schränken den Menschen zahllose Hindernisse ein und versagen dem Willen die natürliche Befriedigung: die Krankheit, welche Schmerzen erzeugt, den freien Gebrauch der Kräfte hindert und dem Leben Gefahr bringt, der Tod, den der vom Selbsterhaltungstrieb beseelte Mensch mehr als alles fürchtet, der Sturm, das Ungewitter, der Sonnenbrand, welche in seinem Besitztum Verheerungen anrichten u. s. w., — sie alle wirken einer Befriedigung des Willens entgegen. Da nun der Mensch die Ursachen der Willenshemmungen abstrakt vorzustellen vermag, so empfindet er Furcht, wenn er sie vorstellt, und zwar gewaltige Furcht, den Wirkungen entsprechend, die sie hervorrufen. Nun gehört es aber zum Wesen des Willens, nach Befriedigung zu streben, sonst wäre er eben kein Wille.

[1]) Vgl. hiermit Paulsen, System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre, 3. Aufl. I. Bd. S. 310—15.

So wird denn die Nichtbefriedigung des Grundwillens für den in seinem Dienste stehenden Erkenntniswillen zum Motiv, den Intellekt dazu anzutreiben, dass er Mittel finde, um die Hemmungen auf irgend eine Weise zu beseitigen bez. ihnen vorzubeugen. Da nun der Intellekt des primitiven Menschen, seiner anthropomorphistischen Auffassung der Dinge gemäss, die Natur mit Geistern bevölkert hatte, so erschienen diese, weil von ihnen die Wirkungen der Naturdinge ausgehen sollten, damit auch als Ursachen der verschiedenen Willenshemmungen. Sie mussten nun durch Zauber bezwungen oder günstig gestimmt werden. Der Wille suchte durch Kunstgriffe seine natürliche Machtsphäre zu erweitern. Die Gefühle nun, welche dieses Bestreben, sein anscheinendes Gelingen oder Misslingen begleiten, in denen sich also der Wille gefördert oder gehemmt fühlt, dies sind neben der Furcht, von der wir sprachen, die eigentlichen religiösen Gefühle. Das Bestreben, die natürlichen Schranken des Willens zu durchbrechen, finden wir nun, mannigfach ausgeprägt und allmählich, der veränderten Vorstellung des Übersinnlichen entsprechend, mehr und mehr veredelt, auf allen Stufen der religiösen Entwicklung. Nicht blos das Opfer, das Gebet sind daraus abzuleiten, sondern auch der erst spät hervorgetretene Gedanke, dass der Mensch durch einen sittlichen Lebenswandel Gottes Wohlgefallen erringe. Allerdings hat, wie wir schon angedeutet haben, die Sittlichkeit eine ganz andere Wurzel, aber sie wurde auf der höchsten Stufe der religiösen Entwicklung als das einzige und wahrhafte Mittel zur Erlangung des göttlichen Segens gefasst. Natürlich setzte diese Verbindung von Religion und Sittlichkeit eine selbstständige, hohe Entwicklung und Wertschätzung der letzteren voraus. Nur tief sittliche Naturen, nur Menschen mit starken sittlichen Trieben, wie die jüdischen Propheten, konnten die weltumspannende Gottheit, die sie in ihrer Allmacht, Unendlichkeit und Ewigkeit bewunderten, als heilig und Heiligkeit d. h. sittliche Vollkommenheit fordernd vorstellen. Hiermit wollen wir natürlich nicht leugnen, dass sich Ansätze zu einer solchen Auffassung schon in den heidnischen Religionen finden.

Wahrscheinlich war es vor allem die psychologische Thatsache des Gewissens, welche die Verbindung zwischen Religion und Sittlichkeit anbahnte. Dass die Gottheit Forderungen an den Menschen stelle, war ein aus dem Kultus sehr geläufiger Gedanke: Willst du den Segen der Gottheit, so bringe ihr Gaben dar, Gaben des Dankes für erwiesene Wohltaten, Gaben der Anerkennung, dass sie die Herrschaft führt und aus ihrer Hand alles Gute kommt. Was war nun weiter nötig, als dass das so geheimnisvoll erscheinende „du sollst" und „du sollst nicht" eines hochentwickelten und darum deutlich und kräftig redenden Gewissens von religiös begeisterten Männern als die Stimme Gottes und so Gott selbst als sittlicher Gesetzgeber aufgefasst wurde, der von der Befolgung seiner Gebote Segen und Unsegen abhängig macht, wie der heidnisch gedachte Gott von der pünktlichen und peinlichen Befolgung der Kultusvorschriften!

Diese Auffassung, dass der göttliche Segen d. h. die Erfüllung des menschlichen Willens von der Erfüllung der sittlichen Pflichten abhänge, musste, da das Leben ihr nicht völlig entsprach, notwendig zu dem Postulat eines besseren Lebens nach dem Tode führen, einem Postulat, das der nach Befriedigung verlangende Wille aufstellte. Das Gefühl der Liebe zu Gott, aus welchem der religiöse Mensch auf der höchsten Stufe seine Sittlichkeit herleitet, die Hoffnung, das Vertrauen auf Gott, die Sehnsucht nach dem Unendlichen, die uns über alle Miseren des Lebens hinauszuheben trachtet: sie alle entkeimen dem Befriedigung heischenden Willen, der sich in ihnen gefördert fühlt, sie alle quillen aus der Überzeugung, dass Gott der Quell aller Beseligung ist. Nur die Überzeugung, dass der Weltgrund ein sittlicher, dass Gott die Allliebe ist und alles zu einem guten Ende leitet, nur sie schafft dem religiösen Menschen innige Befriedigung. Historisch und psychologisch betrachtet, ist das Verlangen nach einer solchen Befriedigung das Prius und der Glaube an die Liebe Gottes und die Glückseligkeit, die wir in diesem Glauben geniessen, das Posterius.

Was die intellektuellen Gefühle betrifft, so finden sie, soweit sie das sinnliche Vorstellen als solches d. h. als Thätigkeit, nicht seinem Inhalte nach, begleiten, ihre Grundlage und Erklärung im Drang der Sinne nach Funktion. Von diesem wird an einer späteren Stelle eingehend gesprochen werden. Entsprechend der Entwicklung des Grosshirns steigert sich dieser Drang zu einem solchen der Reproduktion anschaulicher Vorstellungen. Das Produzieren von Vorstellungen ist ja auch eine Willensthätigkeit, die von dunklen Gefühlen begleitet sein kann, insofern in ihnen der Drang vorzustellen befriedigt wird, während eine gewaltsame Verhinderung des Ablaufs der Vorstellungen bei grosser Bewusstseinsenergie höchst peinlich zu wirken pflegt.

Von den Gefühlen, welche aus der Beziehung des wahrgenommenen oder vorgestellten Inhalts zu unserem Grundwillen, dem Selbsterhaltungs-, Fortpflanzungstrieb und ihren Abzweigungen (Erwerbs-, Besitztrieb, Trieb zum Hegen der Jungen u. s. w.) hervorgehen, von diesen haben wir bereits früher gesprochen, da sie nicht intellektueller Natur sind, sondern lediglich in ihrer Beziehung zum Grundwillen ihre Erklärung finden. Etwas anderes ist es mit den Gefühlen, welche aus dem inneren Verhältnis der Vorstellungsinhalte zueinander hervorgehen und nur auf einer ziemlich hohen Stufe des intellektuellen Lebens möglich sind: wir meinen das Gefühl der Freude, welches aus der Übereinstimmung der Konsequenz oder dem Zusammenhang der Vorstellungen ensteht, und den Schmerz, der aus der Disharmonie, dem Widerspruch und dem Mangel an Zusammenhang der Vorstellungen hervorgeht; die selbstlose Freude an einer rein theoretischen Entdeckung, den Schmerz über die Unlösbarkeit oder Schwierigkeit einer Aufgabe und andere ihnen ähnliche Gefühle. Unseres Erachtens sind alle diese Gefühle nur durch ihre Beziehung zum Wissensdrang, zum Erkenntniswillen möglich. Hinsichtlich der Freude über eine Entdeckung, und des Schmerzes über eine schwierige Aufgabe leuchtet dies sofort ein. Was kümmert den Philister die Unlösbarkeit eines rein theoretischen Problems? er hat kein „Interesse“ für dasselbe,

er fühlt keinen höher gerichteten Wissensdrang und darum auch keine höhere intellektuelle Freude und keinen höheren intellektuellen Schmerz. Aber eine kurze Überlegung zeigt, dass auch bei den übrigen Gefühlen diese Beziehung zum Erkenntniswillen vorhanden ist. Denn nur der Erkenntniswille ist es, der Übereinstimmung, Konsequenz und Zusammenhang fordert und ihr Gegenteil flieht. Die Erkenntnis strebt nach einem widerspruchsfreien, in sich einheitlich zusammenstimmenden Weltbilde. Lotze sagt: „Wir fassen den Begriff der Einheit nicht, ohne zugleich ein Glück der Befriedigung zu geniessen, das sein Inhalt einschliesst, den des Gegensatzes nicht, ohne zugleich die Unlust und Feindseligkeit mit zu empfinden“ [1]). Natürlich! Denn die Beziehung des Einheitsbegriffes zum Erkenntniswillen ist ganz offenbar und ähnlich die des Gegensatzes und Widerspruches zu letzterem: doch können in dem Begriff des Gegensatzes auch Beziehungen zum Grundwillen dunkel vorgestellt werden.

Von den ästhetischen Gefühlen, denen wir uns zum Schluss zuwenden wollen, sagt Höffding, sie seien in einigen Formen den intellektuellen verwandt. Es sind dies nämlich die ästhetischen Elementargefühle. Die Lust an Rhythmus und Symmetrie, wie überhaupt die Lust an der äusseren Form der Erscheinungen oder dem mathematisch Schönen erklärt man am besten aus der Leichtigkeit, mit welcher die einzelnen Vorstellungen oder Teile der Gesamtvorstellung sich im Bewusstsein ordnen und zusammengefasst werden [2]). Auch Wundt sagt: „Vorstellungen, die sich durch einfache zeitliche oder räumliche Gliederungen in eine leicht überschaubare Einheit zusammenfügen, befriedigen uns, andere, die einer solchen Ordnung widerstreben, missfallen uns [3]).“ Die erkennende Thätigkeit geht ohne hemmende Widerstände vor sich, sie unterwirft sich den Stoff gleichsam im Spiele [4]). Damit ist die Beziehung der ästhetischen Formgefühle zum

[1]) H. Lotze, Mikrokosmos 2. Aufl. I. Bd. S. 273.
[2]) H. Höffding, Psych. in Umr. VI C 9. S. 368.
[3]) W. Wundt, Grundz. der physiol. Psych. II. Bd. S. 248.
[4]) H. Höffding, Psych. i. Umr. ib.

Willen gegeben. Beruht das intellektuelle Gefühl auf der Thätigkeit des Erkenntniswillens, seiner Befriedigung oder Nichtbefriedigung, so ensteht das Gefühl des Schönen, soweit es elementarer Natur ist, aus einer mehr zusammengesetzten Thätigkeit eben dieses Erkenntniswillens, die sich gleichwohl mühelos vollzieht. So fordert man z. B. Einheit trotz der Mannigfaltigkeit, damit das Gefühl des Schönen entstehe. Dies bedeutet nichts anderes, als dass der Erkenntniswille mit einer Fülle von Eindrücken, denen er von Hause aus entgegenstrebt, gesättigt wird, ohne dass er unfähig würde, diese Fülle zu bewältigen und zu fassen.

Geht das Gefühl des Schönen aus der völligen Angemessenheit der Vorstellungen und Vorstellungskomplexe an den Erkenntniswillen hervor, so das des Erhabenen, wenigstens zunächst, aus einer Unangemessenheit dieses Verhältnisses. Der Erkenntniswille vermag den ungeheuren Stoff, die massigen Eindrücke, die sich ihm darbieten, nicht zu bewältigen. Das Gefühl des Erhabenen ist daher anfangs notwendig ein Gefühl der Unlust. Gelingt die Bewältigung zuletzt doch, wenn auch mit einiger Anspannung und Schwierigkeit, so entsteht durch Kontrastwirkung ein Gefühl der Lust, in welchem sich, infolge des ausserordentlichen Falles, der Erkenntniswille seiner Befriedigung deutlicher als sonst bewusst wird. Dieses Gefühl wird durch das Neue und Ungewohnte des Gegenstandes erhöht. Denn das Gefühl der ganz ausserordentlichen Befriedigung des Erkenntniswillens ist frisch, weil noch nicht durch Wiederholung abgestumpft; die Vorstellung ist neu oder doch selten und darum interessant. Ferner wird dadurch, dass die Bewältigung doch gelungen, unser Selbstgefühl, unser Machtbewusstsein gesteigert, wir wachsen, indem wir den gewaltigen Gegenstand ganz in unserem Bewusstsein abbilden, weil sich ganz unvermerkt der Grundwille an die Stelle des Erkenntniswillens gesetzt hat. Auch hier kann das Gefühl durch Kontrastwirkung eine Steigerung erfahren. Haben wir nämlich, vermöge eines natürlichen, geschichtlich begründeten Anthropomorphismus, der Macht und Grösse des Gegenstandes gegenüber unsere eigene Ohnmacht und Kleinheit

empfunden, so ist jetzt die Befriedigung um so grösser, nachdem wir durch die vorstellungsmässige Bewältigung zu jenem Gegenstand gleichsam hinaufgewachsen sind. Endlich kann das Lustgefühl eine bedeutende Steigerung dadurch erhalten, dass der Gegenstand, der, wenn er uns feindlich wäre, uns zu erdrücken drohte, als von Sympathie gegen uns beseelt vorgestellt wird. Dies ist z. B. der Fall in der Vorstellung eines starken und mächtigen Königs, der auch ein gütiger, leutseliger Landesvater ist; oder in der Vorstellung eines allmächtigen, aber auch allliebenden Gottes. Hier wirkt die Vorstellung auch auf den elementaren Willen. Im Anfangsstadium ist das Gefühl des Erhabenen, das daraus entsteht, der Furcht und bestürzten Verwunderung, später der Liebe und enthusiastischen Bewunderung verwandt. Infolge dieses Umstandes nähert sich das Gefühl des Erhabenen zuweilen den Affekten, nämlich überall da, wo nicht nur der Erkenntniswille, sondern auch der Grundwille beteiligt ist. — Übrigens ist das Gefühl der Unlust im Anfangsstadium nur ursprünglich, wesshalb es auf höheren Stufen im Gefühl des Erhabenen nicht notwendig angetroffen werden muss.

Wie das Gefühl des Erhabenen, beruht auch das des Lächerlichen auf demselben Grundverhältnis, auf dem Verhältnis zwischen Grösse und Unbedeutendheit. In dem Gefühl des Lächerlichen ist nach Höffding die Lust am Satirischen, Humoristischen, Komischen und am Witz beschlossen. Das Gefühl des Lächerlichen, sagt nun der bekannte Psychologe, dessen Ansichten wir hier kurz wiedergeben, erfolgt auf Eindrücke, welche den Selbsterhaltungstrieb befriedigen und das Selbstgefühl ansprechen[1]). Beim Kind und bei vielen Idioten ist das Lachen die Äusserung eines unmittelbaren, im Gemeingefühl begründeten Wohlbehagens. Bei Idioten auf einer etwas höheren Stufe ist persönliche Eitelkeit die häufigste Ursache des Gelächters. Starkes Selbstgefühl kommt beim Menschen leicht im Gelächter zum Ausbruch, und wenn es plötzlich erregt wird, dann wird die Lust und mit ihr das

[1]) Vgl. Höffding, Psych. i. Umr. VI E 9 S. 368—77.

Gelächter durch Kontrast gesteigert. Der homerische Held bricht in Frohlocken aus, wenn ihm nach hartem, zweifelhaftem Kampfe plötzlich der Sieg zu teil wird, weil jetzt machtlos darnieder liegt, was eben noch das Leben bedrohte. Wie sehr das Lachen im Machtgefühl wurzelt, geht daraus hervor, dass man nur über einen andern lachen kann, wenn dieser der Schwächere ist. Daher mag niemand gern der Ausgelachte sein. Wenn das Erhabene, die Würde, die Autorität oft dem Gelächter ausgesetzt ist, so hat dieses seinen Grund zwar nicht im Gefühl der Übermacht, aber doch in dem Gefühl, dass man von etwas Überlegenem, das unbedingte Unterwerfung oder Anerkennung zu fordern schien, plötzlich frei geworden ist.

Vom Hohnlachen, das wir in der Satire finden, ist das humoristische Lachen dadurch verschieden, dass es durch eine uns sympathische Person erregt wird, wodurch das Gefühl einer Modifikation unterliegt. Das humoristische Lachen herrscht in der komischen Poesie. Das Recht des komischen Dichters zum Belachen der menschlichen Thorheiten beruht darauf, dass seine Ideale des Rechten und Richtigen moralisch und vernünftig sind; alsdann ist das Machtgefühl nicht egoistisch. Was in seiner Nichtigkeit dem Gelächter preisgegeben wird, ist nur das dem Wahren und Rechten Widersprechende im Objekte des Lachens.

Es ist also allem Lächerlichen gemein, „dass etwas Ohnmächtiges wegen des Gegensatzes zu einer überlegenen Macht plötzlich in seiner Nichtigkeit erscheint. Das Lächerliche setzt voraus, dass wir uns einen Augenblick haben düpieren, verblüffen, von einer Illusion befangen, oder durch eine Erwartung spannen lassen, und dass das Ganze sich nun auf einmal in nichts auflöst!“ [1]). So wird bei einem Witz die Erwartung dadurch gespannt, dass ein Knoten geschürzt oder die Lösung eines Rätsels angekündigt wird, die sich jedoch bald beide in ihrer Nichtigkeit zeigen.

---

[1]) Höffding, Psych. i. Umr. ib. S. 408—409.

Ist das Gefühl des Lächerlichen ein Machtgefühl oder ein Gefühl der Überlegenheit, wie Hobbes (Human nature IX, 13) sagt, so liegt die Beziehung desselben zum Willen klar auf der Hand. Der Wille, der, von welcher Art er auch sei, von dem natürlichen Verlangen sich durchzusetzen, beseelt ist, wird sich dadurch, dass er etwas, vor allem etwas für gross Gehaltenes plötzlich in seiner Kleinheit erkennt, seiner eigenen Grösse und Überlegenheit bewusst und darum in dem Gefühl des Lachens befriedigt.

Eine Untersuchung der höheren, ästhetischen Gefühle dürfen wir uns ersparen. Sie gehen aus der Verbindung ästhetischer Elementargefühle mit intellektuellen, moralischen, religiösen, sinnlichen Gefühlen und Affekten hervor. Das ästhetische Totalgefühl, das sich aus dieser Verbindung ergiebt, ist also nur die Resultante aller bisher besprochenen Gefühlsformen[1]). Von diesen aber haben wir der Reihe nach zu zeigen versucht, dass sie ihrer Existenz nach den Willen zur Voraussetzung und Grundlage haben.

Wenn wir jetzt aus unseren Erörterungen über das Verhältnis der Gefühle zum Willen den Schluss ziehen, so dürfen wir, im Einklange mit der Schopenhauer'schen Definition, sagen, dass alle Gefühle Affektionen des Willens sind, in denen sich dieser als befriedigt oder nicht befriedigt, gefördert oder gehemmt bewusst wird. Besser würden wir freilich, wenn wir dem Missverständnis, als ob der Wille selbst jemals bewusst würde, ausweichen wollen, die Definition ein wenig modifizieren. Der Wille wird sich, genau genommen, seiner Befriedigung oder Nichtbefriedigung nicht bewusst, ja, wir dürfen nicht einmal sagen, dass dem Bewusstsein diese Befriedigung oder Nichtbefriedigung offenbar werde, da in dem Gefühl unmittelbar nichts von alledem zu finden ist. Was wir behaupten dürfen, ist nur dies, dass sich das Gefühl, objektiv betrachtet, als eine Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Willens darstellt. Wie wir nur durch Reflexion die Gewissheit von einem unbewussten, bestimmt gerichteten Willen als

[1]) W. Wundt, Grundz. d. physiol. Psych. Bd. II S. 521—26.

der Grundlage des gesammten Bewusstseinslebens gewinnen, so wird uns auch nur durch die Reflexion auf die Erfahrung klar, dass wir das Gefühl als Anzeichen der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des Willens aufzufassen haben, genauer, ob und inwieweit der Wille befriedigt oder nicht befriedigt wird. Das Bewusstsein hat, wie bereits bemerkt, unmittelbar von diesem Verhältnis keinerlei Kenntnis. Gleichwohl besteht thatsächlich ein solches Verhältnis. Dies wird nicht nur dadurch bewiesen, dass jedes Gefühl seiner Möglichkeit nach den Willen bez. eine bestimmte Willenstendenz voraussetzt, sondern wir erkennen die besondere Art, den bestimmten Charakter dieses Verhältnisses gerade daran, dass nur Gefühle Motive des Willens werden können. Denn warum ruft ein Lustgefühl Willenshandlungen hervor, die bewirken oder bewirken sollen, dass es beharrt? und warum das Unlustgefühl andere, die seine Beseitigung oder Milderung anstreben? Eben desswegen, weil der Wille auf die Durchsetzung bestimmter Zwecke gerichtet ist und das Lustgefühl andeutet, dass sie sich eben durchsetzen, das Unlustgefühl aber, dass dies nicht oder noch nicht der Fall ist. Lust und Unlust motivieren den Willen, weil er festzuhalten sucht, was ihn fördert, und weil er abzuwehren trachtet, was ihn hemmt[1]).

[1]) Wir dürfen hier an Trendelenburg erinnern, der in seiner Kritik der Psychologie Herbart's die Ansicht vertritt, dass Gefühle nur am Eigenleben erscheinen, das sich in ihnen erhöht oder niedergedrückt findet. Das Gefühl, sagt er, weist zuletzt immer auf vorausgesetzte innere Zwecke zurück, die dem Ganzen des Eigenlebens angehören. Im Zusammenhange hiermit und mit der Thatsache, dass auch im Vorstellungsleben diese inneren Zwecke sich als treibende Kräfte zeigen, möchte er, nicht wie Herbart, das Vorstellen, sondern das Begehren als ursprüngliche Seelenthätigkeit betrachten. (Historische Beiträge zur Philosophie 1867. III. Bd., bes. S. 116—119.)

III. Abschnitt.

Intellekt und Wille in ihren wechselseitigen Einflüssen.

Im vorigen Abschnitt haben wir gesehen, dass Schopenhauer in seiner ersten Definition des Gefühls dieses mit dem Willen so eng zusammenzog, dass es gewissermassen nur als eine Art Wollen erschien. Da diese Definition von seiner Metaphysik gefordert wurde und die Erörterung psychologischer Fragen bei Schopenhauer mit seinem Interesse für die Metaphysik auf's engste zusammenhing, so war die notwendige Folge, dass die Psychologie des Gefühls von ihm etwas stiefmütterlich behandelt worden ist. Schopenhauer hat die Lehre von der Objektivität oder den gefühlsfreien Empfindungen der oberen Sinne, die Theorie von der Negativität der Lust und der Proportion zwischen Schmerz und intellektueller Entwicklung aufgestellt[1]). Aber dies ist auch ziemlich alles, was einer Psychologie des Gefühls zugerechnet werden könnte. Das Gemeingefühl, Spannungsgefühl und die übrigen sinnlichen Gefühle, die Entstehung der ideellen Gefühle aus letzteren, die Affekte, Stimmungen und Leidenschaften hat Schopenhauer nirgends zum Gegenstand einer genaueren Analyse gemacht, und statt einer psychologischen Genesis des Mitleids giebt er uns eine metaphysische Erklärung desselben[2]). Geradezu mystisch ist seine Herleitung der ästhetischen Gefühle aus dem Anschauen der Ideeen und dem Schweigen des Willens[3]).

[1]) II Kap. 3. — I S. 413 ff. 591 f.; P I S. 454 ff.; P II S. 303 f.; ib. S. 440. — I S. 389, II S. 329.

[2]) III G M § 22.

[3]) I S. 243 ff.; II S. 431 ff.; P II S. 439 ff.

Wir werden uns also auch nicht wundern, dass Schopenhauer von dem Einfluss, den das Gefühl auf die Erkenntnis und den Willen und die letzteren ihrerseits auf das Gefühl üben, so gut wie garnicht gehandelt hat. Für unseren Philosophen existiert nur die Frage: welche Einflüsse übt der Wille auf den Intellekt und der Intellekt auf den Willen? Auf den ersten Teil der Frage weiss Schopenhauer viel zu antworten, dagegen leugnet er einen Einfluss des Intellekts auf den Willen, von einer einzigen Ausnahme abgesehen, gänzlich. In den beiden folgenden Kapiteln werden wir zusammenstellen, was Schopenhauer über die vorliegende Frage zu sagen weiss. Im zweiten Kapitel werden wir auch untersuchen müssen, ob Schopenhauer's Lehre nicht noch andere Ausnahmen enthält und ob sich deren nicht etwa noch andere ausfindig machen lassen.

Erstes Kapitel.

Der Einfluss des Willens auf den Intellekt.

Man darf wohl sagen, wenn Schopenhauer sich grosse Verdienste um die Psychologie erworben hat, so sind sie besonders auf dem durch die Überschrift dieses Kapitel bezeichneten Gebiete zu suchen. Der Einfluss des Willens auf das Vorstellungsleben ist nach dem Bekanntwerden seiner Philosophie so häufig zum Gegenstand einer eindringenden Analyse gemacht worden, dass man über die Anregungen Schopenhauer's, welche doch im Einzelnen die nötige Exaktheit vermissen lassen, weit hinausgelangt ist. Wir erinnern an Baumann, Schuppe, Göring, Windelband und Höffding, vor allem aber an Wundt, der mit seiner Apperzeptionstheorie den Einfluss des Willens auf das Erkennen in fast erschöpfender Weise beleuchtet hat[1]). Während die

[1]) Julius Baumann, Philosophie als Orientierung über die Welt, Lpz. 1872; Wilh. Schuppe, das menschliche Denken, Berlin 1870; Carl Göring, Syst. der krit. Phil. 1. Teil 1874; W. Windelband, Über die Gewissheit der Erkenntnis, Berlin 1873; ders.: „Einfluss des Willens auf das Erkennen“ in der „Vierteljahrsschrift für wiss. Phil.“ Bd. II. 1878; H. Höffding, Psych. i. Umr.; ders.: „Über Wiedererkennen

genannten Psychologen, in grösserem oder kleinerem Umfang, einen Einfluss des Willens auf den Intellekt behaupten, leugnen Lipps und Münsterberg einen solchen ausdrücklich von verschiedenen Standpunkten aus[1]). Wir treten in der Hauptsache auf die Seite Schopenhauer's, ohne ihm jedoch im Einzelnen überall beistimmen zu können. Doch wir wollen sehen, was Schopenhauer hinsichtlich des Willenseinflusses zu sagen weiss, damit uns klar werde, wo wir ihm beipflichten können und wo wir ihm entgegentreten müssen.

1. Der Wille und die Einzelvorstellung.

Von dem Willensmoment, das in der einfachsten Wahrnehmung enthalten ist, handelt Schopenhauer nirgends; er spricht weder von der willkürlichen, noch von der unwillkürlichen Aufmerksamkeit, ohne die keine Wahrnehmung möglich ist. Nur vorübergehend bemerkt er ganz allgemein, dass der Wille durch die Aufmerksamkeit die Thätigkeit des Intellekts lenke[2]). Wiewohl nach ihm der Intellekt aus dem Willen hervorgegangen ist und dieser auf jenen einen ausgedehnten Einfluss ausübt, so lässt er sie doch auf der anderen Seite so weit auseinandertreten, dass es ihm nicht zu einer Aufgabe wurde, dass Willensmoment im Vorstellungsleben deutlich hervorzukehren und ausführlich zu behandeln. Freilich kennt Schopenhauer eine psychische Aktivität beim Entstehen der Sinneswahrnehmungen, aber eine Aktivität ganz anderer Art. Sie

---

Association und psychische Aktivität" in der „Vierteljahrsschrift für wiss. Phil. XIII. u. XIV. Bd. 1889 und 1890. Wundt's Lehre vom Willen findet man in seinen „Grundzügen der phys. Psych., in der Ethik (3. Abschnitt) Stuttg. 1892, in den „Essays" Leipzig. 1885, im 1. Band der „Philosophischen Studien"; ib. die Apperzeptionstheorie Wundt's, dargestellt v. Otto Staude; endlich in der neuerdings (1896) erschienenen „Psychologie im Umriss". — Eine Übersicht über die wichtigsten neueren Willenstheorien bietet Oswald Külpe, „Die Lehre vom Willen in der neueren Psychologie", Phil." Stud." Bd. V.

[1]) Th. Lipps, Grundthatsachen des Seelenlebens, Bonn 1883; H. Münsterberg, Die Willenshandlung.

[2]) III S G § 44; II S. 161.

stammt nicht direkt aus dem Willen, sondern aus dem Verstande, und besteht darin, dass dieser durch Anwendung des ihm vor aller Erfahrung eigenen Gesetzes der Kausalität in Verbindung mit den ebenfalls a priori gegebenen Anschauungen des Raumes und der Zeit die an sich dürftigen Sinnesempfindungen in objektive Anschauungen oder Wahrnehmungen umwandelt[1]). Diese Sinnesempfindungen selbst sind allerdings eigentlich Affektionen des Willens, aber so schwach, dass sie geeignet sind, als Unterlage für die objektive Wahrnehmung zu dienen. Die beiden niedrigsten Sinne, Geruch und Geschmack, sind nicht ganz frei von einer unmittelbaren Erregung des Willens, sie werden daher stets angenehm oder unangenehm affiziert. Dagegen kommt den drei edleren Sinnen, dem Gesicht, Gehör und Getast, Objektivität zu. „Demgemäss sind Farben und Töne an sich selbst und solange ihr Eindruck das normale Mass nicht überschreitet, weder schmerzliche noch angenehme Empfindungen; sondern treten mit derjenigen Gleichgültigkeit auf, die sie zum Stoff rein objektiver Anschauungen eignet. Dies ist nämlich soweit der Fall, als es an einem Leibe, der an sich selbst durch und durch Wille ist, überhaupt möglich sein konnte, und ist eben in dieser Hinsicht bewunderungswert[2])." Diese Lehre von der Objektivität oder den gefühlsfreien Empfindungen der oberen Sinne hat auch später noch Vertreter gefunden, z. B. Jürgen Bona Meyer[3]). Thatsächlich ist aber mit jeder Empfindung des Auges und des Ohres, mit jeder Farbe und mit jedem Ton, genau wie mit den Empfindungen der übrigen Sinne, ein Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen verbunden, vorausgesetzt, dass die Empfindung eine gewisse Stärke und eine gewisse Dauer hat, ohne die Gefühle nicht entstehen können. Allein auch trotz

[1]) I S. 43–45; II Kap. 2 und 4; III S G § 21. — In letzter Instanz freilich geht, wie Schopenhauer bemerkt, sowohl die Spontaneität des Verstandes als die der Vernunft auf den Willen zurück, weil sie oder die ihnen zugrunde liegende Gehirnthätigkeit aus der auf's höchste gesteigerten Sensibilität hervorgegangen ist. II 321—22: vgl. I § 33.

[2]) II S. 37; vgl. I S. 152—53 und II S. 321.

[3]) J. B. Meyer, Kant's Psychologie, Berlin 1870. S. 102—114.

Stärke und Dauer entgeht uns gewöhnlich die Wirkung der Farben und Töne auf das Gefühl, weil sich an diese Elementarempfindungen im entwickelten Bewusstsein viele Nebenvorstellungen knüpfen, deren Gefühlsbetonung eine stärkere ist und daher die schwächeren verdeckt, weil sich ihnen die Aufmerksamkeit ausschliesslich zuwendet. Farben und Töne sind für uns Orientierungsmittel, wir denken daher nicht an sie, sondern an ihre Bedeutung für unsere Zwecke und so bleibt ihre unmittelbare Wirkung auf das Gefühl uns in der Regel unbewusst. Daher pflegte Goethe durch farbige Gläser zu sehen, um die Farben rein auf sich wirken zu lassen, und da zeigte es sich, dass jede Farbe ein ihr eigentümliches Gefühl erweckte[1]). Auffallend ist, dass Schopenhauer, der doch die Goethe'sche Farbenlehre so gut kannte, von der „Wirkungslosigkeit der Farbenempfindungen auf den Willen" sprechen konnte. Übrigens ist es unmöglich, eine Willenslehre, welche den Intellekt geradezu als Objektivation des Willens betrachtet, mit der Lehre von der Objektivität der oberen Sinne in Einklang zu bringen. Der Widerspruch wird nur dadurch etwas gemildert, dass Schopenhauer jene Objektivität mit einer Einschränkung nur so weit behauptet, als sie bei einem Leibe, der nur als die phänomenale Darstellung des Willens betrachtet werden könne, überhaupt möglich sei. Wenn Schopenhauer sich endlich für seine Lehre von der Objektivität der oberen Sinne darauf beruft, dass der optische Nerv und der Gehörnerv gegen Verletzungen unempfindlich sei, also keinerlei Gefühl vermitteln könne, so ist dagegen zu bemerken, dass Versuche weiter nichts als eine Unempfindlichkeit jener Nerven gegen ganz bestimmte Reizungen erwiesen haben[2]).

[1]) Höffding, Psychologie V A 3e, besonders S. 315. — Schon Condillac lehrte, dass alle Empfindungen ohne Ausnahme mit einem Gefühl der Lust oder Unlust verbunden seien. — Die Lehre von der „Allgegenwart der Gefühle," welche Lotze, Horwicz, Windelband u. a. vertreten, bedarf der angeführten Einschränkungen.

[2]) II, S. 37. Lotze, Medicinische Psychologie S. 255.

Die irrige Meinung Schopenhauer's, nach welcher die Empfindungen der oberen Sinne von Gefühlen nicht begleitet sind, liess ihn nicht zu der Erkenntnis eines ursprünglichen Dranges der Sinne nach Funktion kommen, der sich in den den Empfindungen angeschmolzenen Gefühlen seiner selbst bewusst wird. Diese Annahme hätte ihm sonst so ausserordentlich nahe liegen müssen, da er den Intellekt und also auch die Sinnesorgane ausgesprochenermassen als Werkzeuge des Willens betrachtete[1]). Der bekannte Physiologe v. Rokitansky, der die Lehre Schopenhauer's in so vielen Stücken zu der seinigen gemacht hatte, wie sein Vortrag über „die Solidarität alles Tierlebens" (Wien 1869) deutlich zeigt, behauptete mit Recht einen solchen Drang der Sinne nach Funktion und trat hierin in einen direkten Gegensatz zu Schopenhauer. Schon lange vorher hatte Beneke in einer etwas eigenartigen Form dasselbe gelehrt. „Zuletzt gelangen wir zu den geistig-sinnlichen Urvermögen, wie sie den elementarisch-sinnlichen Empfindungen zugrunde liegen. Diese aber zeigen sich, ihrer wesentlichen Natur nach, als Strebungen. Die menschliche Seele liegt nicht rein passiv da für die Erregungen, die ihr von aussen kommen könnten, sondern sie strebt denselben von vornherein selbstthätig entgegen; der Gesichtssinn dem Lichte, der Gehörsinn (sic!) den Schällen u. s. w. Dies zeigt sich namentlich in den Fällen, wo wir es gleichsam durch ein Vergrösserungsglas betrachten können, wenn sich nämlich die Urvermögen sehr vielfach unverbraucht (unerfüllt) ansammeln; es entsteht eine Unruhe, welche jeden Grad erreichen kann, bis zu der Verzweiflung, welche zum Selbstmorde treibt. Also die Seele hat auch schon ursprünglich Kräfte, besteht ganz aus Kräften und aus einer Vielheit von Kräften, welche wesentlich Strebungen sind[2])." Schon bei Aristoteles findet sich eine Äusserung, welche auf den Drang der Sinne nach Funktion hindeutet; er beginnt seine Metaphysik mit den Worten: Παντες ἀνθρωποι του εἰδεναι ὀρεγονται φυσει.

---

1) Vgl. I § 33.

2) Neue Psychologie 1845. S. 105.

σημειον δ'ἡ των αἰσθησεων ἀγαπησις· και γαρ χώρις της χρειας ἀγαπωνται δι' ἑαυτας, και μαλιστα των ἀλλων ἡ δια των ὀμματων.

Wir brauchen nicht daran zu erinnern, dass die Sinnesorgane, genetisch betrachtet, sich unter der Einwirkung äusserer Reize aus spontanen Trieben entwickelt und differenziert haben. Um die Berechtigung der Annahme eines ursprünglichen Dranges der Sinne nach Funktion darzuthun, genügt es, darauf hinzuweisen, dass die Sinnesorgane wie alle anderen der Thätigkeit bedürfen und dass daher ihr normales Fungieren gemäss dem schon früher erwähnten biologischen Gesetz mit Lust verbunden sein muss. Wenn demnach das Auge des neugeborenen Kindes sich dem Lichte zuwendet, so ist dies wohl kaum nur der Bedeutung des Lichtes für die Beschleunigung des Stoffwechsels zuzuschreiben, sondern auch einem ursprünglichen Drange des Gesichtsorgans nach natürlicher Funktion. Ebenso müssen wir das Unlustgefühl, das wir im Dunkel empfinden, als Ausdruck des gehemmten Thätigkeitsdranges betrachten. Beim Erwachsenen sind die normalen Empfindungen der sogenannten oberen Sinne von einem deutlich hervortretenden Gefühle im allgemeinen nicht begleitet. Dies gilt aber nur für die gewöhnlichen Verhältnisse, in welchen fortwährend Gehörs- und Gesichtsempfindungen aufgenommen werden, wesshalb ein besonderes Bedürfnis der Organe nach Befriedigung nicht ins Bewusstsein tritt. Dieses wird erst dann empfunden, wenn längere Zeit irgend ein Sinnesorgan an der natürlichen Bethätigung seiner Funktion gehindert ist. Dann erwacht allmählich eine Unruhe, die immer stärker wird und nur dadurch beseitigt werden kann, dass das Verlangen des betreffenden Organs befriedigt wird. Hieraus ist es auch zu erklären, dass länger dauernde Einzelhaft zu Gehörshalluzinationen und längerer Aufenthalt im Finstern zu Gesichtshalluzinationen disponiert.

2. Der Wille und die Association.

Trotz des unverkennbaren genialen Scharfblicks, den Schopenhauer in der Behandlung psychologischer Fragen zeigt, erweist sich seine Analyse fast immer als unzureichend. So

kommt es, dass er das in der Wahrnehmung hervortretende Willensmoment der Aufmerksamkeit nicht genauer charakterisiert, und aus demselben Grunde übersieht er die mit den Sinneswahrnehmungen und mit allen Vorstellungen verknüpften Gefühle, die ihm auf den zugrunde liegenden Drang der Sinne nach Funktion hätten leiten können. Wir werden uns daher nicht darüber wundern, dass derselbe Mangel sich bemerkbar macht, wo es sich um das Verhältnis zwischen Wille und Vorstellungsverbindung handelt. Die Vorstellungen, sagt Schopenhauer, stehen unter der Herrschaft des Satzes vom zureichenden Grunde. Diesem Satze sind sie so streng unterworfen, wie die Bewegungen der Körper dem Gesetze der Kausalität. So wenig ein Körper ohne Ursache in Bewegung geraten kann, ebenso wenig kann eine Vorstellung ohne Anlass ins Bewusstsein treten. Dieser Anlass ist entweder ein äusserer, ein Sinnesreiz, oder ein innerer, eine andere Vorstellung. Die Vorstellungen aber folgen einander lediglich nach den Associationsgesetzen. Demnach ist es dem Willen unmöglich, eine Vorstellung direkt ins Bewusstsein zu rufen. Dies bezeugen alle die Fälle, in denen wir uns, mit grösster Willensanstrengung, vergeblich bemühen, uns auf etwas zu besinnen. Wir müssen unseren ganzen Gedankenvorrat durchprobieren, um irgend eine Vorstellung zu finden, welche mit der gesuchten associiert ist. Haben wir eine solche gefunden, dann steigt die gewünschte Vorstellung an dem Faden der Ideenassociation ins Bewusstsein. Zuweilen peinigt der Wille den Intellekt sogar vergeblich, wenigstens zunächst. Erst später, wenn wir garnicht mehr an die Sache denken, bringt der Intellekt manchmal das Verlangte dienstbeflissen ins Bewusstsein, ganz unerwartet und zur Unzeit[1]).

[1]) Windelband giebt dieser Thatsache eine interessante Erklärung. Er meint nämlich, dass die auf das äusserste gesteigerte Intensität der bohrenden Thätigkeit des Willens den ziemlich engen Bewusstseinsraum so vollständig für sich in Anspruch nehme, dass er auch den Eindrücken und Associationen, welche den Willen befriedigen würden, versperrt bleibt. (Vierteljahrsschrift II. Bd. 1878 S. 288—289. —

Schopenhauer ist unzweifelhaft im Recht, wenn er erklärt, dass der Wille völlig ausser Stande sei, eine Vorstellung unmittelbar ins Bewusstsein zu heben. Er führt hierfür mehrere treffende Beispiele an, von denen wir nur eines wiedergeben wollen: Wenn jemand etwa fünfzig Anekdoten in einen Buche gelesen hat, so kann er sich bisweilen gleich darauf kaum auf eine einzige besinnen. Kommt jedoch ein äusserer oder ein innerer Anlass, der etwa eine Analogie mit einer der Anekdoten darbietet, so fällt ihm diese sogleich ein und so gelegentlich alle fünfzig[1]) Es ist also gewiss, dass dem Willen keine unbeschränkte Macht darüber zusteht, jede beliebige Vorstellung unmittelbar hervorzurufen. Er kann nicht in die in der Seele aufgespeicherten Vorstellungsmassen greifen, um alsbald die gewünschte Vorstellung hervorzuziehen. Allein darum ist es nicht minder wahr, dass der Wille den Vorstellungverlauf beherrscht. Und diese Herrschaft ist nicht dadurch begrenzt, dass der Wille, wie im Besinnen, ganze Vorstellungrreihen auftreten lässt, dass er die gesuchte Vorstellung, wenn sie auftaucht, festhält und die weitere Association abschneidet. Denn dies würde auch Schopenhauer ohne weiteres zugeben[2]). Ja, er behauptet sogar ausdrücklich, der Wille sei imstande, den Intellekt zur Hervorbringung ihm genehmer Gedankenreihen zu zwingen und ihm unangenehme zu verbieten[3]). Der Wille kann also eine auftauchende Vorstellung zum Ausgangspunkt einer Association machen oder auch nicht; beides liegt in seiner Macht. Aber der Einfluss des Willens ist viel grösser; der Wille beherrscht nicht nur den Beginn und das Ende der Association, sondern auch ihren ganzen Verlauf. Es ist nicht richtig, dass der Verlauf der Vorstellungen, wie Schopenhauer, hierin in Übereinstimmung mit Herbart und der älteren Associationspsychologie, geradezu behauptet, lediglich durch die Beziehungen der Vorstellungen zueinander bestimmt

[1]) II S. 154.
[2]) II S. 153-54; ib. S. 259. —
[3]) II S. 241.

werde[1]). Freilich folgen einander nur associierte Vorstellungen. Allein jede Vorstellung ist mit zahllosen anderen verbunden, und wenn nun auch nur associierte Vorstellungen ins Bewusstsein treten können, so fragt es sich doch, welche von den vielen associierten? Dazu kommt, dass mit diesen associierten Vorstellungen die mannigfachsten Sinneseindrücke um den engen Bewusstseinsraum kämpfen. Jede Vorstellung und jeder Sinneseindruck hat die Fähigkeit des Bewusstwerdens in abstracto, in concreto aber nur äusserst wenige, und nur eine einzige Vorstellung kann im Blickpunkt des Bewusstseins kulminieren. Dass die Entscheidung nicht in einer verschiedenen Intensität der Vorstellungen gesucht werden kann, hat Lotze in einer glänzenden Beweisführung dargethan[2]). Nur die Intensität der Eindrücke desselben Sinnes ist messbar, für die der Eindrücke verschiedener Sinne fehlt es bereits an einem Massstab, von der Messbarkeit der Intensität reproduzierter Vorstellungen gänzlich zu schweigen. Es bleibt also nur übrig, die Thatsache, dass mit allen Vorstellungen emotionelle Elemente verknüpft sind, für die Erklärung heranzuziehen. Wir können es als ganz allgemeines Gesetz aufstellen, das der Wille im jedem Augenblicke unter vielen möglichen Wahrnehmungen und Vorstellungen diejenige ins Bewusstsein hebt, welche die lebhafteste Gefühlserregung mit sich führt. Der Kampf der Vorstellungen um den engen Bewusstseinsraum wird von ihnen nicht mit eigenen Waffen, sondern mit geborgten, mit denen der ihnen angeschmolzenen Gefühle ausgefochten[3]). Wie in der äusseren Willenshandlung ein Gefühl den Willen zur Ausführung der Bewegung veranlasst,

[1]) Th. Ribot weist mit Recht auf die Ähnlichkeit hin, welche zwischen der Theorie Schop.'s und der der englischen Associationspsychologie besteht. (La philosophie de Schopenhauer S. 60) — Die jüngere Associationspsychologie eines Mill, Bain, Spencer räumt dem Gefühl und dem Willen einen grösseren Einfluss auf das Vorstellungsleben ein. Vgl. bes. Bain's Kritik der Apperceptionstheorie Wundt's im Mind, April 1887 S. 161 ff —

[2]) Lotze, Mikrokosmos. 2. Aufl. I. Bd. S. 227 ff.

[3]) Windelband, Über den Einfluss des Willens auf das Denken, i. d. Vierteljahrsschr. II. 1878 S. 277—79.

so veranlasst es ihn in der inneren Willenshandlung, einen Sinneseindruck oder eine Vorstellung ins Bewusstsein zu heben. Es ist also der Wille, welcher, durch seine Affektionen, die Gefühle, bestimmt, den speziellen Verlauf der Vorstellungen beherrscht. Das Verhältnis der Willensthätigkeit zur Association ist demnach dahin aufzufassen, dass die Association die möglichen Formen der Vorstellungverbindung bestimmt, während die Willensthätigkeit, ohne den durch die Associationsgesetze gegebenen allgemeinen Charakter der associativen Verbindung zu stören, die spezielle Ausführung derselben vollzieht. Doch ist zu bemerken, dass schwerlich jemals eine schrankenlose Herrschaft der Associationsgesetze stattfindet, es sei denn im Traume und in der Ideenflucht. In diesen beiden Erscheinungen aber ist das Bewusstsein depotenziert. Im Traume finden wir die Bewusstseinsenergie, die ja nur eine Willensthätigkeit ist, soweit herabgedrückt, dass nur noch Vorstellungen produziert werden können. Logische Operationen nicht nur sind unmöglich, sondern jede auch noch so verborgene und unbedeutende Lenkung des Vorstellungslaufes ist ausgeschlossen. Der Traum bildet eben eine Station auf dem Wege vom Bewussten zum Unbewussten [1]). In der Ideenflucht aber ist die Willensthätigkeit dauernd herabgesetzt, und eine Folge davon ist die fortschreitende Auflösung des Bewusstseins [2]).

Wenn Schopenhauer einerseits den Einfluss des Willens auf den Vorstellungsverlauf zu wenig würdigt, so geht er andrerseits so weit, die Associationsgesetze selbst in letzter Instanz als ein Werk des Willens zu betrachten. Über diesen Punkt äussert er sich folgendermassen: „Was aber die Gedankenassociation selbst, deren Gesetze oben dargelegt worden, in Thätigkeit versetzt, ist, in letzten Instanz, oder im Geheimen unseres Innern, der Wille, welcher seinen Diener, den Intellekt, antreibt, nach Massgabe seiner Kräfte, Gedanken an Gedanken zu reihen, das Ähnliche, das Gleich-

[1]) Höffding, Psychologie in Umrissen S. 106. —
[2]) Wundt, Grundz. d. physiol. Psych. II. B, Sd. 534 ff 556 ff

zeitige zurückzurufen, Gründe und Folgen zu erkennen: denn im Interesse des Willens liegt, dass überhaupt gedacht werde, damit man möglichst orientiert sei, für alle vorkommenden Fälle. Daher ist die Gestalt des Satzes vom Grunde, welche die Gedankenassociation beherrscht und thätig erhält, im letzten Grunde, das Gesetz der Motivation; weil das, was das Sensorium lenkt und bestimmt, in dieser oder jener Richtung, der Analogie, oder sonstigen Gedankenassociation, nachzugehen, der Wille des denkenden Subjekts ist[1])."

Schopenhauer lässt also durch die Thätigkeit des Willens die Vorstellungen sich associieren und die Association derselben durch den Willen in den verschiedenen Weisen bestimmt sein, welche die Associationsgesetze angeben. Wir werden Schopenhauer einräumen müssen, dass das Verbinden der Vorstellungen, das Gedanken - an - Gedanken - reihen, eine Thätigkeit des Willens ist. Aber hierzu bestimmt uns nicht der von Schopenhauer angeführte teleologische Grund, nach welchem es im Interesse des Willens liege, dass überhaupt gedacht werde, sondern vielmehr die Erwägung, dass in dem Verbinden der Vorstellungen sich eine synthetische Kraft äussert, die wir nur als Wille bezeichnen können. Als völlig unzureichend aber erweist sich der von Schopenhauer angegebene Grund, wenn durch ihn auch die Associationsgesetze begründet werden sollen. Denn es bliebe doch immer noch die Frage offen, warum gerade ähnliche oder gleichzeitig aufgenommene Vorstellungen einander folgen. Nur in der Thatsache der Verbindung der Vorstellungen und in jeder wirklich gewordenen Association des normalen Bewusstseins ist die Willensthätigkeit nicht zu verkennen; die Associationsform selber aber hat, soviel wir sehen können, ihren Ursprung ebenso wenig im Willen, wie die verschiedenen Vorstellungtinhalte oder der Stoff der Empfindungen.

3. Der Wille und das Gedächtnis.

Wie wir gesehen haben, behauptet Schopenhauer, dass die Association der Vorstellungen auf einer ihr eigentümlichen

[1]) II S. 157.

Gesetzmässigkeit beruhe, und nur nachträglich möchte er diese Gesetzmässigkeit selbst auf den Willen zurückführen. Nicht anders erscheint nach Schopenhauer das Verhältnis des Willens zum Gedächtnis. Die Eigentümlichkeit unseres Bewusstseins, dass es in der Vergegenwärtigung von Vorstellungen dem Willen desto leichter gehorcht, je öfter eine Vorstellung ihm gegenwärtig gewesen ist, führt Schopenhauer, in Übereinstimmung mit der modernen Psychologie, auf Übung zurück[1]). Ausdrücklich verwirft er jene ältere Annahme, nach welcher wir fertige Vorstellungen wie in einem Behälter aufbewahren[2]). Gegen diese Annahme weist er mit Recht darauf hin, dass die Erinnerungsbilder sich unvermerkt ändern, was wir erfahren, wenn wir einen alten bekannten Gegenstand nach langer Zeit wiedersehen und er dem Bilde, das wir von ihm mitbringen, nicht vollkommen entspricht; dies wäre unmöglich, wenn wir ganz fertige Vorstellungen aufbewahrten[3]). Eine Erinnerung ist nicht immer dieselbe Vorstellung, die gleichsam aus ihren Behältnis hervorgeholt wird, sondern jedes Mal entsteht wirklich eine neue, nur mit besonderer Leichtigkeit, weil sie durch häufige Wiederholungen eingeübt ist und durch den geringfügigsten Anlass ohne Mühe reproduziert werden kann[4]). Schopenhauer vergleicht unser Bewusstsein wegen dieser Eigentümlichkeit mit einem Tuche, welches die Falten, in die es oft gelegt ist, nachher gleichsam von selbst wieder schlägt[5]). Vorstellungen werden wie körperliche Bewegungen eingeübt[6]); Daher schwinden erworbene Kenntnisse, wenn nicht häufig erneuert, allmählich aus dem Gedächtnis[7]). Aber eben darum, weil das Gedächtnis auf den durch die Übung hinterlassenen Spuren beruht, eben darum können Energie und Deutlichkeit des Vorstellens

[1]) S G § 45.
[2]) ib. S. 164—165. —
[3]) ib. S. 165. —
[4]) ib.
[5]) ib. —
[6]) ib. —
[7]) ib. —

einen ähnlichen Erfolg haben wie häufige Wiederholungen. Das Kind, der gewöhnliche Mensch behält Vorstellungen infolge von häufigen Wiederholungen, das Genie, das wegen der Fülle seiner Vorstellungen zum Wiederholen keine Zeit findet, hat entweder ein schlechtes Gedächtnis oder es findet in der Energie und Beweglichkeit seiner gesamten Denkkraft einen einigermassen hinreichenden Ersatz[1]).

Diese ganze Theorie des Gedächtnisses, die zwar unvollständig, aber im Wesentlichen richtig ist, bedarf nun nach Schopenhauer noch „der Korrektion, dass jeder das meiste Gedächtnis hat für das, was ihn interessiert, das wenigste für das Übrige. Daher vergisst mancher grosse Geist die kleinen Angelegenheiten und Vorfälle des täglichen Lebens, imgleichen die ihm bekannt gewordenen unbedeutenden Menschen unglaublich schnell, während beschränkte Köpfe das alles trefflich behalten: nichtsdestoweniger wird jener für die ihm wichtigen Dinge und für das an sich selbst Bedeutende ein gutes, wohl gar ein stupendes Gedächtnis haben".[2]) Schopenhauer braucht einmal das Bild: wie der Leib das ihm Homogene assimiliere, so behalte jeder, was ihn interessiere d. h. was in sein Gedankensystem oder zu seinen Zwecken passet[3]). Am stärksten tritt der Einfluss des Interesses auf das Gedächtnis hervor, wenn ersteres aus einer entschiedenen Willensrichtung entspringt. Selbst wenn das Gedächtnis sonst schwach ist, so bewahrt es doch recht gut, was für die herrschende Leidenschaft Wert hat. Der Geizige vergisst nie den erlittenen Verlust, der Stolze nie die ihm zugefügte Ehrenkränkung, der Eitle behält jedes Wort des Lobes und auch die kleinste, ihm widerfahrene Auszeichnung[4]). Wie sehr das Gefühl, oder was hier dasselbe sagen will, wie sehr der Wille beim Gedächtnis beteiligt ist, dafür macht Schopenhauer auf eine interessante und lehrreiche Thatsache aufmerksam. „Bisweilen", sagt Schopenhauer, „ist

---

[1]) ib. S. 165—166.
[2]) ib. S. 166. —
[3]) P II § 296 bis.
[4]) II Kap. 19. S. 257.

mir, durch eine Störung ganz entfallen, worüber ich soeben nachdachte, oder sogar, welche Nachricht es gewesen, die mir soeben zu Ohren gekommen war. Hatte nun die Sache irgendwie ein auch noch so entferntes, persönliches Interesse, so ist von der Einwirkung, die sie dadurch auf den Willen hatte, der Nachklang geblieben: ich bin mir nämlich noch genau bewusst, wie weit sie mich angenehm oder unangenehm affizierte, und auch auf welche spezielle Weise dies geschah, nämlich ob sie, wenn auch in schwachem Grade, mich kränkte oder ängstigte, oder verbitterte oder betrübte, oder aber die diesen entgegengesetzten Affektionen hervorrief. Also blos die Beziehung der Sache auf meinen Willen hat sich, nachdem sie selbst mir entschwunden ist, im Gedächtnis erhalten, und oft wird diese nun wieder der Leitfaden, um auf die Sache selbst zurückzukommen[1])." Diese merkwürdige Erscheinung des Seelenlebens, dass wir blos den Anklang des Willens, nicht aber das, was ihn hervorrief, behalten, könnte, man, meint Schopenhauer, das Gedächtnis des Herzens nennen, und dieses müsste man als unserem innersten Wesen viel näher stehend ansehen, als das Gedächtnis des Kopfes.

Wie gern wir auch einräumen, dass der Wille das Gedächtnis erhöht, so lässt sich die angeführte Thatsache doch nicht in dem von Schopenhauer beabsichtigten Sinne verwerten. Bekanntlich ist die Entstehungsweise der Gefühle eine langsamere, als die der Empfindungen und Vorstellungen, und dementsprechend sind die Gefühle auch träger, beharrlicher und brauchen einige Zeit zum völligen Ausklingen. Daher kommt es, dass sich Gefühle über Vorstellungen ausbreiten, zu denen sie ursprünglich garnicht gehören, und es entstehen Stimmungen. Im vorliegenden Falle ist also das Gefühl noch geblieben, während der Anlass nicht alsbald erinnert werden kann, weil Vorstellungen nicht unmittelbar erinnert werden können.

Wie hoch wir aber auch nach unserem Philosophen den Einfluss des Willens auf das Gedächtnis zu veranschlagen

[1]) II Kap. 19 S. 258.

hätten, so bemerkt er doch, dass wir unter sich zusammenhängende Vorstellungen besser behalten, als solche, die nur mit dem Willen verknüpft sind [1]). Demnach wäre das Bewahren von Vorstellungen abhängig zu denken: 1.) von der Klarheit und Energie des Vorstellens; 2.) von der Häufigkeit der Wiederholungen; 3.) von der innerlichen Verknüpfung der Vorstellungen und 4.) vom Willen. Der Wille erscheint also nur als ein Faktor unter mehreren anderen. Ob wir Vorstellungen bewahren, das hängt nicht blos von unserem Willen ab, sondern auch von der Energie, der Häufigkeit und dem Zusammenhang der Vorstellungen. Allein indem Schopenhauer sich in die bereits angeführte Thatsache vertieft, dass wir zuweilen nicht die Ereignisse selbst, wohl aber ihre Wirkung auf unser Gemüt bewahren, kommt ihm der Gedanke, dass am Ende die Erscheinung des Gedächtnisses ganz und gar aus dem Willen abgeleitet werden könnte. Das Gedächtnis, so meint er nun, bedürfe überhaupt der Unterlage eines Willens als eines Anknüpfungspunktes oder vielmehr als eines Fadens, auf welchen sich die Erinnerungen aufreihen und durch welchen sie fest zusammengehalten werden. Oder wie er mit Benutzung eines anderen Bildes sagt: der Wille ist gleichsam der Grund, auf welchem die einzelnen Erinnerungen kleben und ohne den sie nicht haften können. Daraus ergiebt sich natürlich, dass sich an einer reinen Intelligenz d. h. an einem blos erkennenden und ganz willenlosen Wesen ein Gedächtnis nicht wohl denken lässt. Die Steigerung des Gedächtnisses durch den Sporn der herrschenden Leidenschaft erscheint so nur als der höhere Grad dessen, was in allem Bewahren und Erinnern stattfindet; denn jedwedes Erinnern hat den Willen zur Basis und zur Voraussetzung [2]).

Schopenhauer ist uns bei den Associationsformen den Beweis dafür schuldig geblieben, wie diese aus dem Willen abgeleitet werden könnten. Auch hinsichtlich des Gedächtnisses hat er es unterlassen, die erfahrungsgemässen Gründe für das

[1]) III S G § 45 S. 167.

[2]) II Kap. 19 S. 258—59.

Bewahren der Vorstellungen als Wirkungen des Willens darzuthun. Auf der einen Seite behauptet er, dass Vorstellungen infolge von Wiederholungen beharren und auf der anderen Seite soll dieses Bewahren ohne den Willen nicht möglich sein. Wäre dies Letztere richtig, so würde daraus folgen, dass das Wiederholen allein nicht genügen würde, damit wir Vorstellungen behalten. Dem widersprechen die Thatsachen wenigstens scheinbar; denn wir memorieren durch Wiederholung zusammenhangs- und bedeutungslose Silben rein mechanisch, ohne dass der Wille nach irgend einer Richtung beteiligt wäre. Eher könnte man umgekehrt versuchen, die nicht zu bezweifelnde Steigerung des Gedächtnisses durch den Einfluss des Willens auf die erfahrungsgemässen Bedingungen für dass Bewahren der Vorstellungen zurückzuführen. Es sei uns gestattet, in aller Kürze zu zeigen, wie dies gemeint sei.

Je mehr uns ein Wahrnehmungs- oder Vorstellungsinhalt interessiert, je enger seine Beziehung zu einer unserer Willensrichtungen ist, desto grösser ist die Aufmerksamkeit, desto klarer und deutlicher ist die Perzeption. Klarheit und Deutlichkeit sind aber eine der Bedingungen des Beharrens der Vorstellungen, weil sie tiefere, länger dauernde Spuren hinterlassen. Ferner: Was uns interessiert, betrachten wir nicht nur aufmerksamer, sondern auch länger. Dadurch wird die Wahrnehmung bez. Vorstellung nicht nur deutlicher und zusammenhängender, sondern, da bekanntlich die Aufmerksamkeit nicht kontinuierlich wirkt, so haben wir gewissermassen mehrere, allerdings schnell aufeinander folgende Auffassungen desselben Wahrnehmungs- oder Vorstellungsbildes, das nun nach dem Gesetz der Übung länger beharren muss. Endlich kommt noch ein wichtiger Punkt hinzu. Die reale Einheit des Bewusstseins, auf welcher die Individualität oder die Persönlichkeit beruht, legt sich in einem bestimmten Kreis fester, häufig sich wiederholender Vorstellungen und Gefühle dar. Diese Vorstellungen und Gefühle sind aber gerade diejenigen, welche mit unserem Interesse, unserem herrschenden Streben, unserem Willen auf's engste verknüpft sind. Was

uns interessiert, tritt also häufig ins Bewusstsein und muss daher länger bewahrt werden.

So wäre denn Klarheit des Vorstellens oder Häufigkeit der Wiederholungen der nächste Grund für das Beharren der Vorstellungen, aber sie selbst hat ihren Grund wiederum in der Thätigkeit des Willens. Es ist dies gerade sehr interessant, weil sich so im Menschen selbst zeigt, wie Gesetzmässigkeit und Telcologie zusammenbestehen können. Denn das Beharren der Vorstellungen zeigt bestimmte Gesetze, die im Dienste des Willens ihre zweckmässige Verwendung finden.

Mit der Ansicht Schopenhauer's, dass das Gedächtnis ganz und gar durch den Willen bedingt sei, hängt seine fast mystische Erklärung des Wahnsinns zusammen, die wir nur der Vollständigkeit halber hier wiedergeben wollen. Bildet der Wille in dem Grade die Unterlage des Gedächtnisses, dass seine Existenz lediglich auf dem Willen beruht, so erscheint es, wie der Intellekt überhaupt, als ein vom Willen hervorgebrachtes Werkzeug, dessen Funktionen dieser Wille, wenn es in seinem eigenen Interesse liegt, ganz nach Belieben teilweise aufheben kann, und dies, behauptet Schopenhauer, geschehe im Wahnsinn. Der Wahnsinnige, sagt er, habe zumeist richtige anschauliche und abstrakte Vorstellungen, urteile und schliesse richtig, nur die teilweise Zerreissung des Gedächtnisfadens habe eine zum Teil falsche Vorstellung von der Vergangenheit zur Folge, weil die infolge der Zerreissung entstandenen Lücken durch Fiktionen ausgefüllt würden. Die Gründe des Wahnsinns und die ihm voraufgehenden Veränderungen stellt Schopenhauer in der folgenden Weise dar: „Dass heftiges geistiges Leiden, unerwartete entsetzliche Begebenheiten häufig Wahnsinn veranlassen, erkläre ich mir folgendermassen. Jedes solches Leiden ist immer als wirkliche Begebenheit auf die Gegenwart beschränkt, also nur vorübergehend und insofern noch immer nicht übermässig schwer: überschwänglich gross wird es erst, sofern es bleibender Schmerz ist: aber als solcher ist es wieder allein ein Gedanke und liegt daher im Gedächtnis: wenn nun

ein solcher Kummer, ein solches schmerzliches Wissen, oder Andenken, so qualvoll ist, dass es schlechterdings unerträglich fällt, und das Individuum ihm unterliegen würde, — dann greift die dermassen geängstigte Natur zum Wahnsinn als zum letzten Rettungsmittel des Lebens; der so gepeinigte Geist zerreisst nun gleichsam den Faden seines Gedächtnisses, füllt die Lücken mit Fiktionen aus und flüchtet so sich von dem seine Kräfte übersteigenden geistigen Schmerz zum Wahnsinn, — wie man ein vom Brande ergriffenes Glied abnimmt und es durch ein hölzernes ersetzt. — Als Beispiel betrachte man den rasenden Ajax, den König Lear und die Ophelia..... Ein schwaches Analogon jener Art des Überganges vom Schmerz zum Wahnsinn ist dieses, dass wir alle oft ein peinigendes Andenken, das uns plötzlich einfällt, wie mechanisch, durch irgend eine laute Äusserung oder Bewegung zu verscheuchen, uns selbst davon abzulenken, mit Gewalt uns zu zerstreuen suchen[1].„

4. Der Wille und das Denken.

Die englischen Associationspsychologen suchten im Anschluss an Hartley und Hume die Denkfunktionen rein mechanisch durch Nachweisung der vermittelnden Stadien aus den Associationen abzuleiten. Dasselbe thaten in Deutschland Herbart und Beneke. Lotze ist schon tiefer eingedrungen; er behauptet mit Nachdruck den Unterschied zwischen der Association und Reproduktion als einer niederen und dem vergleichenden und „beziehenden Denken“ als einer höheren Gattung der psychischen Prozesse. Er stellt das „zusammenfassende und beziehende Bewusstsein“ als eine neue Thätigkeitsäusserung der Seele auf. Die höhere Thätigkeit setzt nach ihm die niedere voraus, ohne sich jedoch aus ihr zu entwickeln[2]. Bain und Mill erkennen zwar die in der Aufmerksamkeit und im Vergleichen hervortretende psychische

[1] I § 36 S. 261—62; vgl. den ganzen Paragraphen gegen Ende S. 258—263; vgl auch: II Kapitel 32

[2] Lotze, Mikrokomos. 4. Aufl. Leipz. 1884—85, Bd. I, Kap. 3.

Aktivität an, finden jedoch keine rechte Vermittelung zwischen dem in Empfindung und Association verlaufenden passiven Prozess und dem aktiven Prozess der Aufmerksamkeit und des Vergleichens.[1]) In neuester Zeit aber ist von Wundt, Windelband, Höffding, Schuppe, Külpe u. a. die Bedeutung des Willens für das Denken und seine psychologische Genesis stärker hervorgehoben und besser erkannt worden. Dennoch sind wir, wie es uns wenigstens scheint, sehr weit davon entfernt, mit grösserer Gewissheit angeben zu können, welchen Anteil der Vorstellungsmechanismus einerseits und der Wille andrerseits an allen jenen komplizierten Prozessen habe, die das Entstehen der Begriffe ermöglicht haben oder noch ermöglichen und das logische Denken zuwege bringen. Auch Wundt, der hier eine eindringendere Analyse durchzuführen gesucht hat, muss gestehen: „Die Frage nach dem Verhältnis der intellektuellen Funktionen zu den Associationen der Vorstellungen bildet eines der schwierigsten Probleme der Psychologie[2]).“

Was nun Schopenhauer betrifft, so ist seine Ansicht von der Entstehung der Begriffe und der Thätigkeit des Willens in den logischen Funktionen noch ziemlich primitiver Natur. Seiner Psychologie der Erkenntnis legt er dasselbe Schema wie Kant zugrunde, indem er Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft unterscheidet, jedoch in abweichender Weise. Die Sinnlichkeit ist das Vermögen der Empfindungen; diese verwandelt der Verstand durch die ihm eigenen Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität in anschauliche Vorstellungen, aus welchen wiederum die Vernunft, die wesentlich ein Abstraktionsvermögen ist, die abstrakten Vorstellungen oder die Begriffe bildet. Die Begriffe sind künstliche Abstraktionsprodukte der Vernunft, u. z. werden sie durch Weglassen der unwesentlichen Merkmale aus den anschaulichen Vorstellungen gewonnen[3]) Daher, meint Schopenhauer, also

[1]) Höffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit, deutsch von Kurella, Leipz. 1889 S. 19, 29—30, 111.

[2]) Wundt, Grundz. de physiol. Psych. II. Bd. S. 482.

[3]) III S G§§ 21, 26, 27 und 34; I, erstes Buch; II Kap. 2. 4, 6 und 7.

um dieser Abstraktionsthätigkeit willen, sind die Begriffe als ein Werk der Absichtlichkeit zu betrachten und insofern ist ihre Erzeugnng dem Willen zuzurechnen. Das abstrakte Denken aber geschieht mittelst der Begriffe und auch im Verlaufe des Denkprozesses bewährt sich der Wille als eigentlicher Lenker, weil er, seinen Zwecken gemäss, die Aufmerksamkeit auf bestimmte Vorstellungen richtet und sie nach einem bestimmten Ziele hin sich bewegen lässt. Daher ist das Denken mit Anstrengung verbunden, welche ihrerseits die Thätigkeit des Willens voraussetzt[1]).

Schopenhauer ist noch durchaus in der alten Vermögenstheorie befangen, was schon Herbart in seiner Rezension des Hauptwerks unseres Philosophen an ihm in gleicher Weise tadelte, wie er es bei Kant, Fichte, Schelling und Hegel gethan hatte[2]). Daher ist er nicht imstande, eine psychologische Entwicklungsgeschichte der höchsten geistigen Phänomene aus den elementarsten zu bieten. Empfindungen, anschauliche Vorstellungen und Begriffe, die letztgenannten ein Stufenreich, eine Pyramide bildend, von den inhaltreichsten, fast individuellen bis zu den inhaltleersten, allumfassenden aufsteigend: das ist alles, was wir über die Geschichte der intellektuellen Funktionen erfahren. Allein es verdient doch gebührende Berücksichtigung, dass ihm die erhebliche, in der Begriffsbildung und im Denken sich bekundende Willensthätigkeit nicht entgangen ist. Freilich ist es nicht recht klar, wozu es zur Begriffsbildung noch eines besonderen Erkenntnisvermögens, der Vernunft, bedarf, wenn der Wille die Abstraktion und die Lenkung des Vorstellungsverlaufes schon besorgt. Auch ist bei Schopenhauer von einer genauen und richtigen Nachweisung dieser Willensthätigkeit im Einzelnen noch keine Rede; Schopenhauer hat die Bemerkung über das Verhältnis zwischen Wille und Denken nur ganz beiläufig hingeworfen. Dass es ferner Begriffe gebe, in denen die wesentlichen

[1]) II Kap. 30 S. 433—34.

[2]) Herbart, Rezension in der Zeitschrift „Hermes“ 1820, 3. Stück S. 131—149, unterzeichnet E. G. Z; wieder abgedruckt in Herbart's sämtlichen Werken Bd. XII. S. 369—391.

Merkmale eines Gegenstandes gedacht würden, die demnach durch Abstraktion entstünden, ist eine alte, aber unrichtige Ansicht. Begriffe bestehen vielmehr in der bestimmten Begrenzung einer Vorstellung, welche dadurch hervorgerufen wird, dass der Wille die Aufmerksamkeit auf diejenigen Seiten der Vorstellungen richtet, welche durch die Denkmotive und den Zusammenhang gefordert sind. Zuweilen hat Schopenhauer die Begriffe in ähnlichem Sinne gefasst, und ist so der Wahrheit näher gekommen.

Auch die Willensthätigkeit im Denken, also den von bewussten Zwecken geleiteten Geistesfunktionen, kennt Schopenhauer nur ganz im Allgemeinen. Er hebt nur eben dies hervor, dass das Denken ein Ziel habe, welches doch nur vom Willen gesteckt sein könne, dass sich diesem Ziele gemäss die Aufmerksamkeit ausschliesslich auf Vorstellungen richte, welche zur Erreichung des Zieles dienlich sein können. Die Schwierigkeiten, welche eine tiefere Betrachtung zu Tage fördert und diese Ansicht modifizieren, beachtet er nicht. Allein wir dürfen nicht vergessen, dass Schopenhauer keine Psychologie geschrieben, sondern nur im Zusammenhang mit seiner Philosophie psychologische Fragen, soweit es der jedesmalige Zusammenhang erforderte, behandelt hat.

5. Der Wille und die Energie der Erkenntnisthätigkeit.

Als wir von dem Verhältnis des Willens zum Gedächtnis sprachen, erwähnten wir die Steigerung des letzteren durch den Willen. Eine solche Steigerung, eine solche Förderung kann aber nach Schopenhauer allen geistigen Funktionen von seiten des Willens zuteil werden.[1]) Ein stark wirkendes Motiv, wie der sehnsüchtige Wunsch, die dringende Not, steigert bisweilen den Intellekt bis zu einem Grade, dessen wir ihn vorher nie für fähig gehalten hätten. Wenn schwierige Umstände gebieterisch ungewöhnliche Anforderungen an unsere Kraft stellen, dann zeigen sich oft ganz neue Talente, deren Besitz

[1]) II. Kap. 19 S. 256—257.

uns bisher völlig unbekannt geblieben war. Der Verstand des stumpfsten Menschen erweist sich zu unserer höchsten Verwunderung als scharf, wenn es sich um wichtige Objekte seines Wollens handelt. Er merkt, beachtet und unterscheidet mit grosser Feinheit auch die unbedeutendsten Umstände, welche auf sein Wünschen oder Fürchten Bezug haben. Selbst der Verstand der Tiere wird durch die Not bedeutend gesteigert, so dass sie in schwierigen Fällen Dinge leisten, über die wir erstaunen. So z. B. berechnen sie, wenn sie verfolgt werden, dass es sicherer sei, nicht zu fliehen, wofern sie sich ungesehen glauben. Der Hase liegt in der Furche des Feldes und lässt den Jäger dicht an sich vorüber gehen; Insekten stellen sich tot, wenn sie nicht entrinnen können u. s. f. „Bei allen diesen Steigerungen des Intellekts spielt der Wille die Rolle des Reiters, der durch den Sporn das Pferd über das natürliche Mass hinaus treibt[1])."

Wie der Wille die Thätigkeit des Intellekts erregt und spornt, zeigt im Kleinen die tägliche Erfahrung, dass die Unterhaltung erst dann lebhafter wird, wenn etwas nicht rein Theoretisches, sondern etwas den Willen irgend Interessierendes besprochen wird[2]).

Die Behauptung Schopenhauer's, dass der Wille die intellektuellen Fähigkeiten erhöht, ist ohne Zweifel richtig. Ebenso unzweifelhaft ist es, dass diese Thatsache neben einer anderen bald zu erwähnenden am deutlichsten für jene Lehre Schopenhauer's spricht, nach welcher der Intellekt als ein Werkzeug des Willens zu betrachten ist. Hat man erst eingeräumt, dass der Wille die Erkenntnisthätigkeit seinen Zwecken gemäss zu steigern und zu hemmen vermag, so liegt die Einsicht nicht mehr fern, dass der Wille die Erkenntnisthätigkeit überhaupt bestimmt und leitet, dass letztere demnach durchaus in seinem Dienste steht. Es darf aber nicht unbeachtet bleiben, dass Schopenhauer auf diese Thatsachen nur aufmerksam gemacht und sie für seine Lehre vom Primat

[1]) ib. S. 257.

[2]) ib. S. 262.

des Willens verwertet hat, ohne eine Analyse und insofern eine Erklärung derselben zu versuchen. Eine solche Erklärung ist hier ebenso wohl möglich, wie bei der Thatsache, dass das Gedächtnis durch den Willen wesentlich erhöht wird. Man denke sich, jemand befinde sich in einer grossen Gefahr, die sein Leben bedroht. Der infolgedessen entstehende Affekt wird dann häufig nach einem kurzen Stadium der Bestürzung die Bewusstseinsenergie bis zur höchsten Intensität steigern, oder besser, die aus Mangel an Konzentration nach allen Richtungen zerfliessende Bewusstseinsthätigkeit an den einen Punkt sammeln, der mit dem Anlass des Affekts gegeben ist. Durch diese Konzentration, diese Zusammenziehung der Energie nach einem Punkte wird zunächst grössere Klarheit des Vorstellens überhaupt erreicht. Die Aufmerksamkeit wird mit völligem Ausschluss aller übrigen allein auf diejenigen Wahrnehmungen und Vorstellungen konzentriert, welche den Weg zur Freiheit zeigen können. Diese Wahrnehmungen und Vorstellungen werden nun nicht blos deutlich erkannt, sondern sie setzen auch infolge der gesteigerten Bewusstseinsenergie die aus ihnen entspringenden Associationsströme in ungewöhnlich rasche Bewegung. Vorstellungen werden schneller erinnert, auch die Denkprozesse erfolgen schneller, und so kann die Aufmerksamkeit leichter diejenigen Wahrnehmungen und Vorstellungen ergreifen, auf die es im vorliegenden Falle ankommt. Es widerfährt also der gesamten Erkenntnisthätigkeit von seiten des Willens dasselbe, wie den Körperbewegungen, welchen die gesammelte Energie durch die motorischen Nerven im Augenblicke der Gefahr die grösstmögliche Vollkommenheit erteilt. Auf ähnliche Weise aber werden durch jeden Affekt, durch jedes starke Motiv sämtliche Vorstellungsprozesse gesteigert.

6. Der Wille und die Objektivität der Erkenntnisthätigkeit.

Die Funktionen des Intellekts werden durch den Willen nicht nur gefördert, sondern auch gehemmt. Diese letztere Art der Bethätigung des Willens im Vorstellungsleben ist

sogar von viel grösserer Bedeutung als die erstere, weil sie viel häufiger ist und für eine richtige Auffassung des menschlichen Handelns und Denkens ausserordentlich schwer ins Gewicht fällt. Aus diesen Gründen hat Schopenhauer über die schädlichen Einflüsse, welche der Wille auf den Intellekt ausübt, eindringend und weitläufig gehandelt[1]).

In erster Linie sind es die Affekte, die heftigsten Bewegungen des Willens, deren störenden Einfluss auf die Erkenntnis Schopenhauer gebührend hervorhebt. Der Eifer macht uns unfähig, die fremden Argumente ruhig zu erwägen und unsere eigenen sowohl hervorzusuchen als auch geordnet zusammenzustellen; er wird daher mit Recht blind genannt. Blind machen auch Liebe und Hass; an unseren Feinden sehen wir nichts als Fehler, an unseren Lieblingen lauter Vorzüge, und selbst ihre Fehler erscheinen uns liebenswürdig. Im Zorn beherrschen und lenken wir unsere Gedanken so wenig, dass wir oft nicht wissen, was wir sagen; im Schreck verlässt uns so sehr alle Besonnenheit, dass wir das Verkehrteste thun, und in ähnlicher Weise hindert uns die Furcht, die noch vorhandenen, oft nahe liegenden Rettungsmittel zu sehen und zu ergreifen. Oft lässt uns die Furcht, was wir besorgen, als wahrscheinlich und nahe erblicken, wie die Hoffnung das, was wir wünschen. Das Wesen der Hoffnung erblickt Schopenhauer darin, dass der Wille seinen Diener, den Intellekt, wenn dieser das Gewünschte nicht herbeizuschaffen vermag, nötigt, es ihm wenigstens vorzumalen, überhaupt die Rolle des Trösters zu übernehmen, seinen Herrn, wie die Amme das Kind, mit Märchen zu beschwichtigen und diese so aufzustutzen, dass sie glaubhaft erscheinen. Dabei muss der Intellekt seiner eigenen Natur, die auf Wahrheit gerichtet ist, Gewalt anthun, indem er sich zwingt, Dinge, die weder wahr noch wahrscheinlich, oft kaum möglich sind, seinen eigenen Gesetzen zuwider, für wahr zu halten, um nur den unruhigen Willen zu beschwichtigen und einzuschläfern. Eine spezielle

[1]) II. Kap. 19. S. 249—254.

Wirkung der Hoffnung auf den Intellekt ist die, dass wir manchmal in einer für uns wichtigen Angelegenheit, die mehrere Möglichkeiten der Entwicklung zulässt, alle bis auf eine u. z. die ungünstigste voraussehen, die nun aber wirklich eintritt. Dies kann nur daraus erklärt werden, das der Wille, während der Intellekt alle Möglichkeiten zu überschauen vermeinte, die schlimmste gleichsam mit der Hand verdeckt hielt. Der Wille bannte den Intellekt dermassen in die ihm genehme Richtung, dass dieser auf den allerschlimmsten Fall zu blicken garnicht fähig war, obwohl doch anzunehmen ist, dass der wirklich gewordene Ausgang auch wohl von vornherein der wahrscheinlichste gewesen sein wird. Umgekehrt pflegt es bei solchen Gemütern zu sein, die von Natur leicht zur Besorgnis neigen. Der erste Schein einer Gefahr versetzt sie in grundlose Angst. Fängt der Intellekt an, die Sache zu untersuchen und in milderem Lichte zu zeigen, so wird er als inkompetent, ja, als trügerischer Sophist abgewiesen, weil dem Herzen zu glauben sei, dessen Zagen geradezu als Argument für die Realität und Grösse der Gefahr geltend gemacht wird. So darf dann der Intellekt die guten Gegengründe garnicht suchen, welche er, unbeeinflusst von der Furcht, bald entdecken würde; er wird vielmehr genötigt, den unglücklichsten Ausgang als wahrscheinlich vorzustellen, wenn ruhige Überlegung ihm auch kaum als möglich ansehen dürfte.

Wie in der Hoffnung die ungünstigen, in der Furcht die günstigen Möglichkeiten dem Intellekt mehr oder weniger verdeckt bleiben, so in der Begierde oft die Motive, welche geeignet wären, ihr entgegenzuwirken. Hieraus erfliesst dann die Reue. Denn erst wenn die Begierde befriedigt ist, ist die starke Empfänglichkeit für das sie bestimmende Motiv geschwunden, und nun machen sich die entgegenstehenden Motive geltend. Wenn sich dann herausstellt, dass wir gegen unser dauerndes Interesse oder gegen unsere sittlichen Ideale verstossen haben, indem wir uns von der Begierde fortreissen liessen, dann entsteht die Reue, durch welche wir uns vorwerfen, dass wir den jetzt hervortretenden Motiven hätten

folgen sollen[1]). Die Reue hat also ihren Ursprung in dem störenden Einfluss des Affekts auf die Funktionen des Intellekts, und mit diesem störenden Einfluss ist die partielle Aufhebung der von Schopenhauer sogenannten intellektuellen Freiheit gegeben. Denn intellektuell frei ist der Mensch nur dann, wenn der Intellekt seine Funktionen ungestört und regelrecht vollziehen kann, so dass alle für eine Handlung in Betracht kommenden Motive dem Willen zur Entscheidung vorliegen und letzterer seiner wahren Natur gemäss zwischen den Motiven wählen kann[2]).

Schopenhauer erinnert hinsichtlich der Trübungen des Intellekts durch heftige Gemütsbewegungen an die beiden Alten übliche Bezeichnung des Affekts durch animi perturbatio, mit welcher die Wirkung des Affekts deutlich gekennzeichnet sei. Sehr häufig zitiert er den Ausspruch Bacon's: Intellectus luminis sicci non est; sed recipit infusionem a voluntate et affectibus: id quod generat ad quod vult scientias: quod enim mavult homo, id potius credit. Innumeris modis iisque interdum imperceptibilibus, affectus intellectum imbuit et inficit. (Org. nov. I, 14)[3]). In einem treffenden Bilde vergleicht er den Intellekt mit der Spiegelfläche des Wassers, dieses selbst aber dem Willen, dessen Erschütterung die Reinheit des Spiegels und die Deutlichkeit seiner Bilder aufhebe. Diese Erschütterung kann, zumal in plötzlichen Gefahren, nur bei einer besonderen Beschaffenheit des Willens vermieden werden u. z. durch Kaltblütigkeit, welche gerade im Schweigen des Willens besteht. Eine Folge der Kaltblütigkeit ist die Geistesgegenwart, welche bewirkt, dass der Intellekt, unter dem Andrang der auf den Willen wirkenden Begebenheiten, ungestört seiner Thätigkeit obliegen kann. Kaltblütigkeit und Geistesgegenwart sind ebenso selten wie schätzenswert, weil sie den Gebrauch des Intellekts gerade zu Zeiten, wo man seiner am meisten bedarf, gestatten und dadurch ent-

[1]) II S, 698—99; vgl. I § 55 S. 385—86.

[2]) III F W Anhang; vgl. II. Kap. 47 S. 698—99.

[3]) II. Kap. 19. S. 253; P II § 314; handschriftlicher Nachlass Bd. IV, § 600 S. 328; ib. S. 386.

schiedene Überlegenheit verleihen. Wer sie nicht besitzt, erkennt erst hinterdrein, was er hätte thun oder sprechen sollen. Sehr passend sagt man daher von dem, der in Affekt gerät, er sei „entrüstet;“ denn die richtige Erkenntnis des Thatbestandes ist unsere Wehr und Waffe im Kampfe mit den Dingen und mit den Menschen. In diesem Sinne sagt Balthasar Gracian: Es la passion enemiga declarada de la cordura“ (die Leidenschaft ist der erklärte Feind der Klugheit.

Es sind aber nicht blos die heftigen Willensregungen, die wir Affekte nennen, durch welche die Geistesthätigkeit gehemmt oder gestört wird. Auch leichtere Gemütsbewegungen, welche aus irgend einem persönlichen Interesse entspringen, Neigung und jeweilige Stimmung, beeinträchtigen die Objektivität unserer Erkenntnis. Diese Gemütsbewegungen können so schwach sein, dass sie uns für gewöhnlich entgehen, daher sie, von uns selber unbemerkt, gleichsam unterirdisch, den Intellekt im Sinne des eigenen Vorteils lenken. Wenn wir uns verrechnen, so geschieht es meist zu unserem Vorteil, ohne die mindeste unredliche Absicht, blos infolge des unbewussten Hanges, unser Debet zu verkleinern und unser Credit zu vergrössern. Unser Vorteil, welcher Art er auch sei, übt eine geheime Macht über unser Urteil aus. Was unserem Vorteil gemäss ist, das erscheint uns alsbald billig, gerecht und vernünftig, was ihm zuwiderläuft, stellt sich uns, in vollem Ernst, als ungerecht und abscheulich, oder zweckwidrig und absurd dar. Daher stammen denn die vielen Vorurteile des Standes, des Gewerbes, der Nation und Religion. Eine Hypothese, die wir aufgestellt haben, giebt uns Luchsaugen für alles, was sie bestätigt und macht uns blind für alles, was ihr widerspricht. Was unserem Plane, unserem Wunsche, unserer Hoffnung und unserer Partei entgegensteht, können wir oft garnicht fassen und begreifen, während es allen anderen klar vor Augen liegt. „Was dem Herzen widerstrebt, lässt der Kopf nicht ein.“ [1]) Dagegen springt schon

[1]) II. Kap. 19. S. 253.

von ferne in die Augen, was für unsere Sache spricht. Manche Irrtümer halten wir während unseres ganzen Lebens fest und hüten uns, sie je zu prüfen, blos aus einer uns selbst unbewussten Furcht, die Entdeckung machen zu können, dass wir so lange und so oft das Falsche behauptet haben. So wird das Festhalten an wissenschaftlichen Ansichten zu einer Sache des Willens, und dies ist es offenbar, was allen neuen Grundanschauungen und allen Widerlegungen sanktionierter Irrtümer hindernd im Wege steht. Denn nicht leicht wird jemand zugeben, dass etwas richtig sei, wenn er gleichzeitig mit diesem Zugeständnis sich selbst unglaublicher Gedankenlosigkeit zeihen müsste. Je hartnäckiger nun aber ein Irrtum festgehalten wurde, desto beschämender wird nachher die Überführung, und auch hier zeigt das Verhalten der Menschen den Einfluss des Willens. „Bei einem umgestossenen System, wie bei einer geschlagenen Armee ist der Klügste, wer zuerst davonläuft“ [1]).

Ein Beispiel, welches besonders geeignet ist, den geheimen Einfluss des Willens auf die Erkenntnis darzuthun, ist in der Thatsache gegeben, dass, wenn wir Rat suchen, die Absicht des Beraters, wenn dieser irgend interessiert ist, ihm selbst unbewusst unmittelbar die Antwort diktiert, noch ehe die Frage bis zum Forum seines Urteils durchdringen konnte [2]). Gleichwohl rät Schopenhauer, sich in wichtigen Angelegenheiten von einem Freunde beraten zu lassen, weil der eigene Wille dem Intellekt sogleich das Konzept verrückt, während der Freund mit seinem persönlichen Interesse unbeteiligt ist [3]).

Göring, in der Lehre von dem Einfluss des Willens auf die Objektivität des Denkens, ein Anhänger Schopenhauer's, weist auf den heftigen Widerstand hin, welchen den Fortschritten der Wissenschaft die vom Willen festgehaltenen religiösen Glaubensansichten leisten, einen Widerstand, der sich in den Bemühungen, die unbequeme Strömung der Wissen-

[1]) II S. 252—253; vgl. Bd. VI „Über das Sehen und die Farben § 14 S. 101.

[2]) II S. 254.

[3]) P II § 361; vgl. ib. § 49 S. 77.

schaft in die alten durchbrochenen Dämme wieder einzuzwängen, energisch geltend mache. Auf die naive Äusserung Bachmann's: „leugnet eine Philosophie die Grundgedanken des Christentums, so ist sie entweder falsch oder, wenn auch wahr, doch unbrauchbar", sei der von tiefem Verständnis aller Konsequenzen nicht minder, wie vom Übergewicht des Willens zeugende Ausspruch Stahl's: „die Wissenschaft muss umkehren" gefolgt. Sehr charakteristisch sei eine Äusserung in der Revue chrétienne (1865 S. 13): „A quoi bon savoir? Cela guéri-t-il une plaie, cela change-t-il non sort, cela me donne-t-il un bonheur? Savoir ce n'est rien: vivre c'est tout, vivre aujourd'hui, demain, toujours." Selbst Fechner sage: „Die Philosophie darf fordern, dass die Methoden und Schlüsse der exakten Wissenschaft nicht höhern ideellen und praktischen Interessen widerstreiten." (Über die physikalische und philosophische Atomenlehre S. 1). Einen ähnlichen Standpunkt vertrete auch Lotze in der Vorrede zu seinem Mikrokosmos (S. VI ff)[1]) Mit Recht bemerkt Göring dagegen, man dürfe der Vernunft nicht vorschreiben, auf welche Seite sie notwendig fallen müsse. Denn dies heisse, dass es vor jeder Untersuchung bestimmte Dogmen von ewiger und unumstösslicher Wahrheit gebe, welche jeder wissenschaftlichen Erkenntnis als Kanon zu dienen hätten; dies aber sei die Anschauung der Scholastiker[2]).

Wir haben die Bedeutsamkeit der Lehre Schopenhauer's vom Einfluss des Willens auf die Objektivität der Vorstellungsthätigkeit bereits hervorgehoben und unsere Zustimmung ausgesprochen. Allein wir müssen bemerken, dass Schopenhauer uns auch hier keine genauere Analyse bietet, vermöge deren wir den Einfluss des Willens auf die Vorstellungen und Vorstellungsverbindungen, so weit als möglich, zu verfolgen imstande wären. Freilich eine wirkliche Erklärung dieses Einflusses ist der Natur der Sache nach ausgeschlossen, er kann nur festgestellt, nicht abgeleitet werden. Nicht ausgeschlossen

[1]) C. Göring, System der kritischen Philosophie, Bd. I S. 204—206.
[2]) ib. S. 206.

aber ist der spezielle Nachweis der Wirkungen des Willens auf die Elemente und Verbindungen des Vorstellungslebens. Man sage nicht, dass eine solche Analyse unsere Erkenntnis nicht bereichere. Hätte Schopenhauer hier die Analyse streng durchgeführt, dann hätte er auch das Verhältnis des Willens zur einzelnen Vorstellung, zur Vorstellungsverbindung und zum Gedächtnis richtiger gefasst; er würde das aktive Moment der Aufmerksamkeit deutlich hervorgekehrt und für die Erklärung der Steigerung des Gedächtnisses durch den Willen verwertet haben. Vor allem aber würde er erkannt haben, dass die Association durch das Gefühl und zuletzt durch den Willen gelenkt werde. Denn der Einfluss des Affekts, der Leidenschaft, des Interesses, der Neigung auf die Denkthätigkeit ist nichts anderes, als ein Einfluss auf die Aufmerksamkeit und weiter auf die Ideenassociation: Gefühl und Wille bestimmen das eine und das andere. Beim Affekt und bei der Leidenschaft tritt dieser Einfluss nur, gleichsam als würde er durch ein Vergrösserungsglas gesehen, klar und deutlich hervor. Wenn Liebe und Hass blind machen, so hat dies seinen Grund in der ausschliesslichen Beschränkung der Aufmerksamkeit auf die Tugenden bez. Fehler der betreffenden Person. Eine gleiche Beschränkung, nämlich auf die Vorzüge der vertretenen Sache, liegt auch im Eifer vor. Die frohen, aber trügerischen Phantasiebilder, welche die Hoffnung hervorzaubert, entstehen dadurch, dass die Aufmerksamkeit sich nur solchen Vorstellungen zuwendet, die das Gefühl der Hoffnung unterhalten und so den Willen durch die vorgehaltene Erwartung künftiger Befriedigung angenehm affizieren. Daher können die angesammelten einschlägigen Vorstellungen untereinander und mit neuen Erfahrungen nicht in genügende Wechselwirkung treten, so dass eine objektive Erkenntnis unmöglich wird. Kurz, alle starken Gefühle, sie seien vorübergehend, wie der Affekt, oder dauernd, wie die Leidenschaft, haben die Eigentümlichkeit, dass sie die Vorstellung, an die sie geknüpft sind, zum Associationszentrum machen. Das Gefühl wird zum Motiv der Association, indem es die Aufmerksamkeit nur solchen Vorstellungen zuwendet, die das

Gefühl bewahren und verstärken, dagegen alle diejenigen verdrängt, welche dem Gefühl entgegenwirken.

In ihrem Anfangsstadium pflegen die Affekte, wenn sie heftig sind, nicht nur auf die Lebensthätigkeit, sondern auch auf die Vorstellungsthätigkeit eine lähmende Wirkung auszuüben. Der Ablauf der Vorstellungen wird gehemmt, weil die Aufmerksamkeit von jener einzigen Vorstellung bewältigt ist, die das Gefühl erregt hat. Dies gilt besonders vom Schreck, von hochgradiger Angst, vom Erstaunen, vom Zorn, von heftiger Freude und von heftiger Begierde. Alle Vorstellungen treten vor der einen zurück, welche als Trägerin des Gefühls das Gemüt ganz und gar ausfüllt. Es liegt auf der Hand, dass hier von einer objektiven Erkenntnis der Sachlage noch viel weniger die Rede sein kann, als in allen den Fällen, in welchen die vom Gefühl geübte auswählende Thätigkeit nur gewisse Vorstellungen aus der Wechselwirkung mit den bevorzugten ausschliesst.

Was vom Affekt, von der Leidenschaft gilt, das gilt, wenn auch in geringerem Masse, von der Neigung, vom Interesse, von jedem Gefühl. Überall bestimmt das Gefühl, wie wir hervorgehoben haben, die Aufmerksamkeit und den Verlauf der Vorstellungen, so dass die rein sachliche Erkenntnis durch Einengung des Gesichtskreises verhindert wird. Auch die jeweilige Stimmung übt eine solche Wirkung aus. Der Fröhliche wendet sich, ohne bewusste Absicht, Vorstellungen zu, die seine Stimmung unterhalten und flieht solche, die sie stören; ebenso der Traurige. Vor allem aber wird durch die Stimmung der objektive Gefühlswert der Vorstellungen und ihrer Inhalte über- oder unterschätzt. Dies geschieht infolge einer Eigentümlichkeit des Gefühls, die man als Expansion bezeichnet hat. Der veränderte Zustand des Lebensgefühls, das Gefühl, welches ein glückliches oder unglückliches Ereignis in uns geweckt hat, verbreitet sich auch über solche Vorstellungen, die mit den Empfindungen oder Vorstellungen, welche das Gefühl wachriefen, in keinerlei Zusammenhang stehen. Die Welt lacht mit dem Fröhlichen und weint mit dem Traurigen. Ist die Stimmung dauernd, — und eine gewisse Grundstimmung,

welche vorzugsweise durch die Färbung des Lebensgefühls bedingt ist, beherrscht jeden gesunden Menschen während seines ganzen Lebens — so wird das ganze Weltbild mit der Färbung unserer Grundstimmung tingiert: wir sind Optimisten oder Pessimisten, ohne dass in den Dingen selbst für das eine oder das andere der Grund gesucht werden kann.

Es ist nicht unsere Absicht, eine erschöpfende Analyse der behandelten oder ähnlicher Phänomene zu liefern. Wir wollten nur zeigen, was Schopenhauer uns schuldig geblieben ist. Die Philosophie Schopenhauer's ist reich, sehr reich an feinen psychologischen Bemerkungen, seinem Scharfblick enthüllt sich das geheimste Weben der menschlichen Seele. Nur ein systematischer und methodischer Denker ist unser Philosoph nicht gewesen. Daher die vielen Widersprüche, von denen so oft gesprochen worden ist, und daher auch der Mangel an jener Exaktheit, die bis auf die Elemente zurückgeht, indem sie die komplexen Thatsachen des Bewusstseins auf das sorgfältigste analysiert. Schopenhauer hätte nicht gleich im Anfang von Intellekt und Wille, von Verstand und Vernunft reden sollen, als wären dies gegebene Ganze, und nicht, wenigstens zunächst, lediglich Abstraktionen, aus der Gleichartigkeit gewisser psychischer Erscheinungen gebildet. Später wäre es ihm ja immer noch möglich gewesen, auf Grund der Analyse und Reflexion die Einheit des Seelenlebens zu behaupten und letztere im Willen zu suchen. Nur eine genaue Zergliederung des Seelenlebens kann uns vollkommen befriedigen, weil sie uns die Entstehung und die Entwicklung psychischer Gebilde und ihrer Beziehungen deutlich erkennen lässt.

7. Der Wille und das Bewusstsein.

Die Thatsache des Gedächtnisses ist nach Schopenhauer, wie wir bereits gesehen haben, nur durch die Annahme eines Willens verständlich, der gleichsam den Faden bildet, auf welchen die Vorstellungen aufgereiht sind. Ganz ebenso, meint Schopenhauer, müsse man von der Thatsache der Einheit des Bewusstseins auf den zugrunde liegenden Willen

schliessen. Kant's Satz: „das Ich denke muss alle unsere Vorstellungen begleiten," hält er für unzureichend, weil das Ich eine unbekannte Grösse sei und darum selbst der Erklärung bedürfe. Mit Recht bemerkt Schopenhauer, dass dasjenige, was dem Bewusstssein Einheit und Zusammenhang giebt, nicht selbst durch das Bewusstsein bedingt, also keine Vorstellung sein könne; vielmehr müsse es das Prius des Bewusstseins sein, und als solches könne nur der Wille bezeichnet werden. Er allein sei unwandelbar und schlechthin identisch und habe zu seinen Zwecken das Bewusstsein hervorgebracht. Daher sei auch er es, welcher ihm Einheit gebe, alle Vorstellungen zusammenhalte, indem er sie gleichsam als durchgehender Bass begleite. Ohne ihn hätte das Bewusstsein nicht mehr Einheit, als ein Spiegel, in welchem sich successiv bald dieses, bald jenes abbilde. Der Wille allein sei das Beharrende und Unveränderliche, und halte alle Gedanken als Mittel zu seinen Zwecken zusammen. Er tingiere si mit der Farbe seines Charakters, seiner Stimmung und seines Interesses, er beherrsche die Aufmerksamkeit und sei die Grundlage des Gedächtnisses und der Gedankenassociation. Daher könne nur er als der wahre letzte Einheitspunkt des Bewusstseins und als das Band aller Funktionen und Akte desselben bezeichnet werden[1]).

Schon bei Plotin finden wir die deutliche Erkenntnis von der synthetischen, zusammenfassenden Bethätigung der Seele, auf welcher die Einheit des Bewusstseins ruht, wie er denn überhaupt die Aktivität der Seele gegenüber ihrem Bewusstseinsinhalte stark hervorhebt, z. B. in seiner Lehre von der Empfindung. Der Begriff des Bewusstseins, wie er bei Plotin erscheint, ist der ganzen neuplatonischen Schule geläufig geblieben, nicht allen freilich in gleicher Schärfe und Klarheit[2]). In der neueren Zeit waren es vor allem die deutschen Philosophen und Psychologen des vorigen Jahrhunderts, welche die Einheit und Aktivität des Seelenlebens

[1]) II. Kap. 15 S. 161—162. — [2]) H. Siebeck, Geschichte der Psychogie, S. 323—325; 337—39; 353.

betonten. „Die Lehre von der zusammenfassenden Thätigkeit des Geistes taucht im vorigen Jahrhundert in den verschiedenen „Schulen“ unter wechselnden Formen immer wieder auf“ [1]). Vor allem muss hier an Leibnitz und Kant, die beiden Hauptvertreter deutscher Philosophie, erinnert werden. Die Erinnerung und die Synthese, jene beiden Thatsachen, die vor allem das Bewusstsein charakterisieren, mussten notwendig zu der Annahme der Einheit desselben führen. Aber erst Schopenhauer hat für diese Einheit, welche nur durch eine synthetische Kraft zustande kommen kann, das richtige Prinzip im Willen gesucht und so die Selbstständigkeit der mannigfaltigen Bewusstseinselemente aufgehoben und zu Akten oder Funktionen eines einheitlichen Willens herabgesetzt [2]). In der That dürfen wir in dieser Lehre Schopenhauer's eine seiner wichtigsten psychologischen Einsichten erblicken. Freilich ist es eine metaphysische Wendung, wenn er das Bewusstsein aus dem Willen ganz und gar hervorgehen lässt. Das Bewusstsein ist ja nur eine Abstraktion und bezeichnet die allgemeinste Eigenschaft, welche allen uns durch innere Erfahrung zugänglichen psychischen Zuständen eigentümlich ist. Genau genommen, dürfte man also nur davon sprechen, dass die einzelnen bewussten Seelenzustände aus dem Willen hervorgehen. Wenn wir aber versuchen, irgend einen bewussten Seelenzustand aus dem Unbewussten — denn ein solches ist der Wille — abzuleiten, so werden wir finden, dass dies ebenso unmöglich ist, wie die Ableitung der Bewusstseinserscheinungen von Hirnmolekülen [3]). Wir dürfen daher nur sagen, dass ohne den Willen ein Bewusstsein nicht möglich

[1]) R. Sommer, Grundzüge einer deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolf — Baumgarten bis Kant — Schiller, 1892, S. 434—35; cf. ib. S. 14—15, 55—56, 57, 178, 208, 274, 278, 348, 353—64.

[2]) Höffding, Psych. i. Umr. VII A 5; vgl. II 5, IV 7 e, V.B 5 u. 8 c

[3]) Es ist jedoch zu beachten, dass zwischen Bewusstem und Unbewusstem nur eine graduelle Verschiedenheit vorhanden zu sein braucht, während Bewusstsein und Bewegung generisch verschieden sind. Daher ist zwischen Bewusstem und Unbewusstem ein genetischer Zusammenhang wenigstens in abstracto denkbar, zwischen Bewusstsein und Bewegung nicht.

wäre, dass also durch ihn die Entstehung des Bewusstseins mitbedingt sei. Denn ohne den Willen gäbe es keine Synthese, keinen Zusammenhang der Vorstellungen, also kein Bewusstsein, ja, nicht einmal eine einzelne Empfindung, eine Vorstellung, ein Gefühl, da schon in dem allereinfachsten psychischen Vorgang sich eine synthetische Kraft äussert, welche die unterhalb der Bewusstseinsschwelle liegenden Elemente zusammenfasst.

Das Bewusstsein ist nicht blos insofern durch den Willen bedingt, als es erst durch die Synthese zustande kommt, sondern auch, insofern eine Wahrnehmung erst durch die willkürliche oder unwillkürliche Aufmerksamkeit möglich wird. Die unwillkürliche Aufmerksamkeit hängt mit dem Drang der Sinne nach Funktion zusammen und besteht in einer gewissen Bereitschaft zur Aufnahme von Reizen. Diese Bereitschaft ist im wachen Zustande allenthalben im sensiblen Nervensystem vorhanden, und, wenn sie natürlich auch an jedem einzelnen Punkte schwach ist, so wird sie durch einen stärker wirkenden Reiz reflektorisch nach der Richtung erhöht, aus welcher der Reiz kommt. Insofern nun das Bewusstsein durch die Aufmerksamkeit, die willkürliche oder unwillkürliche, bedingt ist, insofern kann man sagen, dass der Wille, auch aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, eine der Ursachen jeder Wahrnehmung und daher des Bewusstseins überhaupt ist. Dem widerspricht es nicht, dass wir oft Wahrnehmungen und Vorstellungen gegen unseren Willen haben. Denn die Bereitschaft, von der wir sprechen, ist ja unwillkürlich und unbewusst, niemals aber vermag ein bewusster Willensakt d. h. ein solcher Willensakt, der sich in unserem Bewusstsein reflektiert, den unbewussten Willen aufzuheben. Der bewusste Willensakt erscheint vielmehr immer nur als ein durch äussere oder innere Reize hervorgerufener Versuch des unbewussten Willens, sich zu konzentrieren und zu verstärken, ein Versuch, der im Zustande der Abspannung oder bei krankhaften Schwächungen des Willens nicht einmal gelingt.

So bewirkt denn die Synthese das Zusammenfassen und die Aufmerksamkeit das Auffassen der Reizelemente; beide

sind Thätigkeiten des Willens und die Bedingung für das Bewusstwerden einer Vorstellung. Von der Kraft der Synthese ist die Energie der Wechselwirkung, von der Stärke der Aufmerksamkeit die Intensität der Bewusstseinselemente abhängig. Das Bewusstsein und der Grad der Bewusstheit sind also durch den Willen mitbedingt.

Insofern nun der Wille die Synthese bewirkt, können wir mit Schopenhauer sagen, er sei die ständige und beharrliche Unterlage des Bewusstseins: die synthetische Funktion ist überall die Wirkung eines und desselben Willens. Bildet dieser eine Wille so wegen der Synthese die Voraussetzung für den Zusammenhang oder die formale Einheit des Bewusstseins, so bestimmt er andrerseits das Vorstellungsleben auch nach seinem Inhalt und bildet daher in gleicher Weise die Voraussetzung für die reale Einheit des Bewusstseins, die Individualität, die Persönlichkeit. Die reale Einheit des Bewusstseins offenbart sich nämlich in einem bestimmten Kreis von Vorstellungen und Gefühlen, denen sich die Aufmerksamkeit, die vom Willen geübte auswählende Thätigkeit, immer von neuem zuwendet, und diese wiederum hat ihren Grund in der Richtung oder in der Summe der Richtungen des Willens, in seinem Interesse und seiner Stimmung, seinen Neigungen und seinen Bestrebungen, wie wir durch Reflexion auf die innere Erfahrung wissen. Der Wille ist also auf ganz bestimmte Ziele gerichtet und diesen gemäss lenkt er die Aufmerksamkeit, durch welche er das Vorstellungsleben beherrscht. Der Wille ist der geheime Lenker der Ideenassociation und der offenbare Lenker der logischen Denkprozesse, er steigert das Gedächtnis und die Geistesthätigkeit überhaupt, und endlich ist von ihm, wie wir sehen werden, auch die ganze geistige Entwicklung abhängig. Daher dürfen wir mit Schopenhauer sagen, dass der Intellekt ein Werkzeug des Willens sei oder, was dasselbe ist, dass die Vorstellungen die Mittel sind, durch welche der Wille seine Zwecke durchzusetzen sucht. Diese Willenszwecke sind aber, wie wir an einer späteren Stelle hinsichtlich der moralischen zu zeigen versuchen werden, nicht durchaus immer

dieselben, wesshalb wir den Willen nicht mit Schopenhauer als unwandelbar und unveränderlich betrachten können.

8. Die Beschaffenheit des Intellekts in ihrer Abhängigkeit vom Willen.

Schopenhauer hat den Willen als die Grundlage der Association, des Gedächtnisses und des Bewusstseins bezeichnet; er hat die logischen Funktionen als nur durch den Willen vollziehbar betrachtet und von diesem die mannigfachen Förderungen und Hemmungen abgeleitet, welche dem Intellekt während seiner Thätigkeit widerfahren. Aber Schopenhauer geht noch weiter. Nicht blos im Intellekt, wie wir ihn jedes Mal vorfinden, ist der Einfluss des Willens und dessen Thätigkeit nicht zu verkennen, sondern auch die Stufe und Beschaffenheit des Intellekts ist jedes Mal durch den Willen bedingt und als sein Werk, als sein Produkt anzusehen.

Wenn wir, sagt Schopenhauer, den Intellekt der verschiedenen Tiergattungen im Verhältnis zu ihren Bedürfnissen und mit Rücksicht auf ihre äusseren Organe zur Erfüllung dieser Bedürfnisse betrachten, so muss er uns unter demselben Gesichtspunkte erscheinen wie der Huf, die Klaue, die Hand, das Geweih, das Gebiss, also als Werkzeug zur Befriedigung der vorhandenen Bedürfnisse des Willens in allen seinen Formen, vor allem des Selbsterhaltungstriebes. Je komplizierter in der aufsteigenden Reihe der Tiere die Organisation wird, desto vielfacher werden auch die Bedürfnisse und desto mannigfaltiger und spezieller bestimmt die Objekte, welche zur Befriedigung derselben taugen, desto verschlungener und entfernter aber auch die Wege, um zu jenen zu gelangen. Diese Wege müssen alle erkannt und gefunden werden. Daher müssen in demselben Masse, wie die Bedürfnisse schwer zu befriedigen sind, auch die Vorstellungen des Tieres vielseitiger, genauer, bestimmter und zusammenhängender, wie auch seine Aufmerksamkeit gespannter, anhaltender und erregbarer werden, folglich sein Intellekt entwickelter und vollkommner sein. Jedes Tier hat gerade so viel Intellekt, als es zur Erfüllung der in seinem Willen angelegten Be-

dürfnisse braucht. Demgemäss sehen wir das Organ der Intelligenz, das Zerebralsystem samt den Sinneswerkzeugen, mit der Steigerung der Bedürfnisse und der Komplikation des Organismus gleichen Schritt halten. So gehören im allgemeinen die Raubtiere, die Raubvögel, die Schlangen zu den klügsten Tieren, weil ihre Bedürfnisse schwerer zu befriedigen sind als die der anderen Tiere. Bei manchen Tieren ist die höhere Intelligenz ein Ersatz für äussere Werkzeuge, so z. B. beim Pferd, oder sie ist zum richtigen Gebrauch der äusseren Werkzeuge nötig, wie beim Affen zum Gebrauch der für seine Existenz sehr wichtigen Hände. Ganz besonders interessant ist die Thatsache, dass bei allen Affen, in erster Reihe beim Orang-Utan, die höhere Intelligenz in einem und demselben Individuum vikarierend für die noch nicht vorhandene Muskelkraft eintritt; „der junge Pongo, oder Orang-Utan hat in der Jugend ein relativ überwiegendes Gehirn und sehr viel grössere Intelligenz, als im Alter der Reife, wo die Muskelkraft ihre grosse Entwickelung erreicht hat und den Intellekt ersetzt, der demgemäss stark gesunken ist. Dasselbe gilt von allen Affen: der Intellekt tritt also hier einstweilen vikarierend für die künftige Muskelkraft ein“[1]). Im allgemeinen erhebt sich, wie Schopenhauer im Anschluss an Fr. Cuvier und Flourens (Résumé des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux p. Flourens 1841) behauptet, bei den Säugetieren die Intelligenz stufenweise von den Nagetieren zu den Wiederkäuern, dann zu den Pachydermen, darauf zu den Raubtieren und Quadrumanen, und endlich zum Menschen. Der letzte Schritt, der zum Menschen, ist unverhältnismässig gross. Denn die anschauende Vorstellungskraft erreicht bei letzterem den höchsten Grad der Vollkommenheit, und dazu kommt die Fähigkeit der Begriffsbildung, das Denken, die Vernunft, und mit dieser die Besonnenheit. Aber auch im Menschen steht der Intellekt doch eben nur im Verhältnis teils zu seinen Bedürfnissen, welche die der Tiere weit übersteigen, teils zu seinem gänz-

[1]) III W N, S. 248; vgl. II. Kap. 31 S. 467—468.

lichen Mangel an äusseren Waffen und natürlicher Bedeckung und seiner hinter der eines gleich grossen Affen weit zurückstehenden Muskelkraft, endlich auch zu seiner langsamen Fortpflanzung, langen Kindheit und Lebensdauer, welche eine sichere Erhaltung des Individuums fordern. Alle diese grossen Mängel mussten durch eine bedeutende Steigerung der Intelligenz ausgeglichen werden, aus welcher sich das Vorwalten des Vorstellungslebens im Menschen ergiebt. Darum bleibt der Intellekt jedoch auch im Menschen ein vom Willen abhängiges Werkzeug, bestimmt den Bedürfnissen und Bestrebungen des Willens zu dienen. Der Intellekt erscheint auch beim Menschen allenthalben als μηχανή, als Orientierungsmittel, zur Erhaltung des Individuums und der Art, wesshalb die Alten ihn das ἡγεμονικόν d. h. den Wegweiser und Führer nannten[1]).

Auf die Einzelheiten in der eben vorgetragenen Anschauung Schopenhauer's brauchen wir nicht einzugehen. Uns kommt es nur auf den Grundgedanken an, nach welchem sich das Verhältnis des Willens zum Intellekt durchgängig so darstellen soll, dass die Beschaffenheit des letzteren in genauer Proportion zu den Bedürfnissen des Willens steht und von diesen hervorgerufen ist. „Raubtiere gehen nicht auf die Jagd, noch Füchse auf den Diebstahl, weil sie mehr Verstand haben; sondern weil sie von Jagd und Diebstahl leben wollten, haben sie, wie stärkeres Gebiss und Klauen, auch mehr Verstand“[2]). Darnach wäre die Entwicklung des Intellekts von der des Willens abhängig zu denken. Genau genommen freilich, kann von Entwicklung bei Schopenhauer nicht die Rede sein, und darum auch nicht von einer Entwicklung des Intellekts durch den Willen. Denn für Schopenhauer ist die Zeit wie für Kant eine rein subjektive Anschauungsform, und damit muss konsequent jede Entwicklung, die

[1]) Über unseren Gegenstand sind zu vergleichen: II. Kap. 19 S. 237—38; II. Kap. 22 S. 325—329; III WN „Vergleichende Anatomie“ und Pflanzen-Physiologie“, besonders S. 247—251 und 267—69; vgl. auch II. Kap. 31 S. 467—468.

[2]) III WN S. 249.

sich doch nur in der Zeit vollziehen kann, verworfen werden. Der Wille, welcher Art er auch sei, ist für Schopenhauer eine ursprüngliche, übernatürliche und unabänderliche Naturbestimmtheit und nach dieser richtet sich allemal die Stufe und Beschaffenheit des Intellekts. Wunderlich genug ist diese Zweckmässigkeit in dem von Schopenhauer „blind" genannten Willen, da die intellektuellen Kräfte gegen die physischen genau abgemessen werden, und sie wird absurd, wenn die intellektuellen Kräfte sogar durch die Rücksicht auf Prolifikation, Lebensdauer und Dauer der Kindheit mitbestimmt werden. Hier wird der Intellekt unvermerkt in den blinden Willen hineingedacht, was Schopenhauer sonst ausdrücklich verpönt. Allein wenn der Grundgedanke Schopenhauer's im modernen entwicklungsgeschichtlichen Sinne umgedeutet wird, dann kann ihm eine grosse Bedeutung und Berechtigung nicht abgesprochen werden. Denn nach der so modifizierten Auffassung wären Intellekt und Wille in jedem Individuum ein Produkt der Entwicklung, u. z. in der Weise, dass die Entwicklung des Intellekts von der des Willens abhängig zu denken wäre. Der Wille verändert sich, vor allem unter der Einwirkung äusserer Verhältnisse, seine Bedürfnisse modifizieren sich, und in dem Masse, wie sie schwieriger zu befriedigen sind, impelliert der Wille den von ihm beherrschten Intellekt und steigert seine Kräfte soweit, dass sie den vorhandenen Bedürfnissen Genüge leisten können. Wir haben also hier dieselbe Erscheinung, wie in jenem uns bereits bekannten Vorgang, bei welchem in ausserordentlich schwierigen Situationen die Energie der Erkenntnisthätigkeit durch den Willen gesteigert wird. Der Unterschied besteht nur darin, dass hier die Steigerung, dem blos augenblicklichen Bedürfnisse entsprechend, eine augenblickliche ist, während in unserem Falle die Steigerung der intellektuellen Kräfte gemäss dem Gesetz der Übung eine dauernde geworden ist, weil der Wille und seine Bedürfnisse dauernd andere geworden sind.

Zweites Kapitel.

Der Einfluss des Intellekts auf den Willen.

Während Schopenhauer einen tiefgehenden Einfluss des Willens auf den Intellekt behauptet und nach dieser Richtung bahnbrechend gewirkt hat, bestreitet er auf der anderen Seite ganz entschieden, dass der Intellekt einen störenden und verändernden Einfluss auf den Willen ausüben könne. Der Intellekt ist ein Werkzeug des Willens, er selbst vermag jedoch nichts über den Willen. Nur eine einzige Ausnahme wollte er gelten lassen. Wir werden aber untersuchen müssen, ob eine Durchmusterung der Theorieen Schopenhauer's uns nicht nötigt, der einen Ausnahme andere zuzugesellen. Ausserdem wird es sich fragen, ob nicht thatsächlich noch andere Einflüsse der bezeichneten Art bestehen, die Schopenhauer irrtümlich leugnet. Es wird sich hier wesentlich um die Frage handeln, welche Rolle der Intellekt im Motivationsprozess spielt und in Verbindung damit, ob Schopenhauer mit Recht den Charakter für unveränderlich hält.

1. Lähmung des Willens durch den abnorm entwickelten Intellekt.

Nur ausnahmsweise, nur in einer einzigen Erscheinung, meint Schopenhauer, könne von einer Hemmung des Willens durch den Intellekt die Rede sein, u. z. soll diese Erscheinung bei jenen seltenen Individuen eintreten, deren Intellekt ausserordentlich entwickelt ist. Einem bedeutenden Geiste gebreche es an Thatkraft, an Beharrlichkeit und Festigkeit des Wollens [1]). Das Genie sei wenig geeignet, die Geschäfte des Willens zu besorgen, wesshalb es im praktischen Leben nicht glücklich sei. „Der Lorbeerkranz ist, wo er dir erscheint, ein Zeichen mehr des Leidens als des Glücks," zitiert Schopenhauer aus Goethe's Tasso. Der gewöhnlichste Kopf sei in der Lösung praktischer Aufgaben dem Genie weit überlegen, da er sich viel besser darauf verstehe, die Interessen des

[1]) II S. 256; ib. S. 331; P II § 304; ib. § 50 Ende.

Willens, für den er zu sorgen hat, wahrzunehmen. Vulgus interdum plus sapit, quia tantum quantum opus est, sapit. (Lactantius, divin. institut. L. III c. 5). Aus demselben Grunde seien es nicht die eigentlich grossen Geister, welche staatsmännische Fähigkeiten bekunden. Denn der Staatsmann müsse, um die Massen zu lenken und zu beherrschen, mancherlei Welthändel durchkämpfen, und dazu gehöre vor allem viel Festigkeit des Willens, viel Energie des Charakters, welcher allerdings ein Intellekt von entsprechender Stärke beigegeben sein müsse, aber eben nur von entsprechender Stärke, weil hier jedes Übermass hemmend und schädlich auf den Willen wirke. Denn „jedes animalische Wesen, zumal der Mensch, bedarf, um in der Welt bestehen und fortkommen zu können, einer gewissen Angemessenheit und Proportion zwischen seinem Willen und seinem Intellekt. Je genauer und richtiger nun die Natur diese getroffen hat, desto leichter, sicherer und angenehmer wird er (der Mensch) durch die Welt kommen[1])." Daher dürfe ein heftig verlangender Wille nicht mit einem schwachen Intellekt verbunden sein, weil sonst der Ungestüm der Affekte und die Glut der Leidenschaften den Menschen zu unüberlegten und verderblichen Handlungen fortreissen würden. Dagegen lehre die Erfahrung, dass für einen schwachen, phlegmatischen Willen ein schwacher, für einen mässigen Willen ein mässiger Intellekt durchaus hinreiche. Das umgekehrte schädliche Missverhältnis trete ein, wenn sich der Intellekt abnorm stark und übermächtig entwickelt zeige, was für das eigentliche Genie charakteristisch sei. Ein solcher Intellekt sei für die Zwecke und Bedürfnisse des Lebens nicht blos überflüssig, sondern denselben geradezu hinderlich[2]). Denn erfahrungsmässig ist mit dem genialen Intellekt eine hochgradige Leidenschaftlichkeit des Willens verbunden, welche, wie überall, die Funktionen der Vorstellungsthätigkeit störend beeinflussen und daher einer besonnenen Wahrnehmung der

[1]) P II 304 S. 613.
[2]) ib.

persönlichen Interessen entgegen sein müsse[1]). Ferner liege es in der Natur der Sache, dass eine intellektuelle Begabung, die über das zum Dienst des Willens erforderliche Mass weit hinausgeht, sich von selbst einer rein theoretischen, objektiven Betrachtung der Dinge zuwende. Das Verlangen, der Hunger nach einer völlig uninteressierten Anschauung der Dinge sei im Genie so gross, dass dem Willen selbst das für seine Bedürfnisse notwendige Mass an geistiger Thätigkeit entzogen werde. Daraus sei es zu erklären, wesshalb es dem Genie allemal an der für die Geschäfte des Lebens nötigen Übung und Brauchbarkeit fehle. Dies könne in ganz abnormen Fällen so weit gehen, dass das Genie selbst in der Not des Augenblicks nicht umhin können werde, die Umgebung, von welcher seinem Leben Gefahr drohe, ihrem malerischen Eindrucke nach aufzufassen[2]).

Es ist ohne Frage richtig, dass ein abnorm entwickelter Intellekt die Thatkraft lähme. Die Erscheinung, von der Schopenhauer spricht, kann sogar eine weit allgemeinere Geltung beanspruchen. Zu viel Reflexion hemmt, wenn sie gewohnheitsmässig geübt wird, die Thatkraft, weil die überhaupt verfügbare Energie des Willens sich in der Erkenntnisthätigkeit, statt im Handeln verzehrt. Je mehr der Drang zu reflektieren zunimmt, desto mehr lässt der Drang zu handeln nach. Dazu kommt, dass, wenn die Reflexion den auszuführenden Handlungen selbst gilt, das Überschauen aller Möglichkeiten und aller Motive die Sicherheit des Wählens beeinträchtigt und die Entschliessung hindert, so dass es vor lauter Bedenklichkeit nicht zum Handeln kommt. Der Typus für eine solche krankhafte Reflexionsthätigkeit oder Grübelsucht ist bekanntlich Hamlet; dieser kennt seine Krankheit, darum spricht er: „So macht Bewusstsein Feige aus uns allen, der angebornen Farbe der Entschliessung wird des Gedankens Blässe angekränkelt“[3]). Hier zeigt es sich klar,

[1]) II S. 327—331; vgl. ib. S. 235.

[2]) II S. 455; P II § 50 S. 83—85; ib. § 304.

[3]) Eine eigentümliche Geisteskrankheit, folie hésitante, folie du doute, besteht darin, dass auf höchst einfache, im normalen Zu-

wie sehr Schopenhauer im Rechte ist, wenn er den Menschen als ein von Hause aus praktisches Wesen bezeichnet, und wenn er demgemäss behauptet, das Denken stehe im Dienste des Willens, seine natürliche Bestimmung sei es, den Bedürfnissen und Zwecken des Willens zu dienen. Nur darin irrt er, dass er unter diesem Willen immer und ausschliesslich den Grundwillen versteht, zu welchem wir hier auch die moralischen Triebe rechnen. Kein Wunder, dass Schopenhauer bei dieser nur halb richtigen Ansicht für das Genie und den Heiligen eine Emanzipation des Intellekts vom Willen behaupten muss; denn freilich dem auf Selbsterhaltung, Fortpflanzung und fremdes Wohl gerichteten Willen dient das Genie und der Heilige nicht. Thatsächlich jedoch ist für den richtigen Satz: „der Intellekt ist das Werkzeug des Willens“ die Richtung des letzteren völlig indifferent. Der Intellekt stellt sich allemal dem Willen zur Verfügung, zum eigenen oder fremden Wohle, zur Selbsterhaltung oder zur Selbstvernichtung, zum Denken und zum Handeln. Demgemäss kann im Genie und im Reflexionssüchtigen nicht von einer Lähmung des Willens überhaupt, sondern nur von einer Lähmung des Grundwillens, des Willens zum Handeln, oder der Thatkraft die Rede sein. Dasselbe gilt mehr oder weniger von jeder überwiegend theoretischen Beschäftigung. Im Grunde ist dies ja wohl auch die Meinung Schopenhauer's, aber er giebt der in Rede stehenden Thatsache eine psychologisch falsche Auslegung, indem er sie so auffasst, als würde der Wille von dem enorm entwickelten Intellekt gewissermassen teilweise vernichtet, während er in Wahrheit nur die Richtung seiner Thätigkeit geändert hat. Die sekundäre Willensthätigkeit, aus welcher die Erkenntnisfunktionen hervorgehen, hat sich von ihrer Bestimmung, dem Grundwillen zu dienen, losgerissen und ihre ursprünglich mittelbaren Zwecke zu un-

stand rein mechanisch ausgeführte Handlungen, endlose Reflexion und endloser Zweifel gerichtet werden. (Maudsley, Pathologie de l'esprit S. 332; Th. Ribot, der Wille, pathologisch - psychologische Studien, deutsch von Pabst, Berlin. 1893 S. 32—47, besonders 42—46).

mittelbaren erhoben: der Wille ist überwiegend Erkenntniswille geworden. Dieser Sachverhalt wird für uns noch dadurch ausserordentlich wichtig, dass sich aus ihm ergiebt, dass die Entwicklung des Geistes, wenn sie auch ihrerseits in letzter Instanz vom Willen abhängt, den letzteren von seinen ursprünglichen Zielen ablenken kann. Ein Mensch, dessen grösste Leidenschaft der Drang nach Erkenntnis ist, bietet ein unwiderlegliches Zeugnis für eine höchst bedeutsame Metamorphose, die der Wille im Laufe der Entwicklung des Individuums oder des menschlichen Geschlechts durchgemacht hat. Schon hier erlangen wir die tröstliche Gewissheit, dass es eine Möglichkeit der Veränderung des Willens durch die Erziehung giebt, und dass die Menschheit vervollkommnungsfähig ist, was beides Schopenhauer mit Unrecht bestreitet.

2. Das Subjekt des reinen Erkennens.

Der Intellekt, sagt Schopenhauer, ist ein Werkzeug des Willens. Seine eigentliche Aufgabe und Bestimmung ist nicht das Erkennen um des Erkennens willen, sondern das Erkennen im Dienste und zu den Bedürfnissen des Willens, den er zum Zwecke seiner Befriedigung in der Aussenwelt orientieren soll. Der Intellekt hält dem Willen nur die Motive vor, auf Grund deren er reagiert und sich befriedigt. Dieser Bestimmung bleibt der Intellekt durch die ganze Reihe der Lebewesen treu, vom niedrigsten Tiere bis hinauf zum Menschen. Überall ist er dem Willen, der seiner in der Tierwelt bedarf, unterthänig, wesshalb er auch nur im Dienste desselben thätig ist. Selbst im Menschen, dessen Bewusstsein überwiegend Vorstellungen erfüllen, gilt es doch nur, die Relationen der Dinge untereinander und zum Willen aufzufassen, um diesem gleichsam als Laterne voranzuleuchten und ihm die Motive zu einer angemessenen Bethätigung zu liefern. Je höher und mannigfaltiger die Bedürfnisse werden, desto genauer müssen die Beziehungen der Dinge erkannt werden. Alle Erkenntnis hat es mit Beziehungen zu thun, sie sagt nicht, was die Dinge ihrem innersten Wesen nach sind, sondern nur, wie sie sich zueinander verhalten. Daher stehen alle Vorstellungen unter

der Herrschaft des Satzes vom Grunde. Nicht blos die Geistesthätigkeit, welche direkt oder indirekt der Selbsterhaltung des Menschen gilt, nicht blos die Thätigkeit des Politikers und des Erfinders, die mit den realen Willensbedürfnissen in einem wenn auch entfernteren Zusammenhang steht: auch die rein theoretische Geistesarbeit des Natur- und Geschichtsforschers bildet hierin keine Ausnahme. Denn sie wird vom Willen geweckt, gespornt und geleitet und geht demgemäss nach dem Satze vom Grunde vor sich. Der Forscher, der Gelehrte operiert, wie jeder andere Mensch, mit Begriffen; diese aber sind ein Werk der Absichtlichkeit und also auch des Willens. Nur eine einzige Ausnahme kennt Schopenhauer, und diese Ausnahme ist die Geistesthätigkeit des Genies. In ihm ist, freilich nur für Augenblicke, der Intellekt völlig aus dem Dienste des Willens entlassen, seine Thätigkeit geschieht spontan, aus eigenem Antriebe. Das Bewusstsein des Genies ist in der Zeit seiner Konzeptionen von Willensregungen völlig frei, es ist zum reinen Spiegel der Dinge, zum Subjekt des reinen Erkennens geworden; als solches aber erfasst es nicht mehr Relationen, auch nicht mehr einzelne Dinge in ihrem Entstehen und Vergehen, sondern ihr Wesen, ihre ewige Idee. Für das Subjekt des reinen Erkennens hat das Objekt aufgehört, ein Individuum zu sein, weil die Idee eines Dinges nur durch Abstraktion von der Stelle des Objekts in Raum und Zeit entsteht, die ihrerseits durch das Gesetz der Kausalität bestimmt ist. Und wie das Objekt kein Individuum mehr ist, so ist auch das Subjekt des reinen Erkennens kein Individuum mehr, denn es hat keinerlei Verhältnis zum Objekt, weil sein Wille und damit alle seine Zwecke ihm völlig entrückt sind. Subjekt und Objekt sind gewissermassen ineinandergeflossen, sind Eins geworden. Das Objekt als platonische Idee existiert nur, insofern es vom Subjekt des reinen Erkennens vorgestellt wird, und dieses hat sich vom Willen, mit welchem verbunden es erst zum Individuum wird, völlig losgelöst und ist in die Vorstellung des Objekts aufgegangen.

Die völlige Loslösung des Intellekts vom Willen, der wir im Subjekt des reinen Erkennens begegnen, findet sich zwar

ausnahmsweise nur beim Genie, sie ist aber durch die Entwicklung des Intellekts, die ihrerseits mit den gesteigerten Bedürfnissen gleichen Schritt hält, vorbereitet. Während nämlich bei der anorganischen Natur und der Pflanze äussere Einwirkung und innere Reaktion noch durchaus zusammenfallen, tritt schon beim niedrigsten Tiere, die Perzeption, ein vorstellungsmässiges Erfassen der Einwirkung, trennend zwischen beide, wodurch, wenn auch nur dumpf und unmittelbar, die Einwirkungen unterschieden werden und der Wert derselben für das Individuum erkannt wird, worauf dann die geeignete Reaktion erfolgt. Sobald demnach der Wille auf der Stufe des Tieres angelangt ist, entsteht in ihm das Bewusstsein einer Aussenwelt. Die Aussenwelt wird abgespiegelt, u. z. um so deutlicher, umfassender und zusammenhängender, je mehr die Bedürfnisse und mit ihnen der Intellekt sich steigern, weil immer mehr und immer genauere Beziehungen aufzufassen sind. Das Auffassen dieser Beziehungen füllt zuletzt im Menschen das Bewusstsein überwiegend aus und muss, um von den störenden Regungen des Willens in der Reinheit und Genauigkeit nicht getrübt zu werden, für die Zeit der Thätigkeit des Intellekts den Willen gänzlich zurückdrängen. Damit ist die Loslösung des Intellekts vom Willen schon ziemlich weit gediehen, aber zu einer reinlichen Scheidung kann es doch nicht kommen, so lange die Thätigkeit des Intellekts überhaupt im Dienste des Willens und darum von ihm gespornt und geleitet vor sich geht. Dies ist selbst bei den klügsten Tieren und sogar bei dem gewöhnlichen Menschen der Fall. Erstere fassen in der Regel nur direkte, zuweilen auch indirekte Beziehungen zum Willen auf, letztere ausser diesen auch die möglichen, welche den Inbegriff aller nützlichen Kenntnisse ausmachen. Was den Willen nicht irgendwie angeht, vermag die intellektuelle Thätigkeit auch nicht anzuregen. Daher kommt es im normalen Kopfe nie zu einem ganz rein objektiven Bilde der Dinge, weil seine Anschauungskraft, wenn sie nicht vom Willen gespornt wird, sofort ermüdet und in Unthätigkeit versinkt, da ihre Energie nicht ausreichend ist, um zwecklos die Welt rein objektiv aufzu-

fassen. Allerdings befindet sich die Geistesthätigkeit des Menschen schon einen Schritt näher zur völligen Loslösung des Intellekts vom Willen, weil sie sich in Begriffen bewegt, durch welche nicht mehr das Individuelle, sondern Allgemeinheiten gedacht werden. Das Tier kennt nur das Individuelle als solches, der Mensch aber fasst das Individuelle vermöge der Vernunft in Begriffe zusammen, und diese werden immer allgemeiner, je höher die Intelligenz steht. Jedoch erst dann, wenn diese Auffassung des Allgemeinen nun auch in die intuitive Erkenntniss dringt und nicht blos die Begriffe, sondern auch das Angeschaute unmittelbar als ein Allgemeines erfasst wird, erst dann ist die Sonderung zwischen Intellekt und Wille eine vollständige geworden, und es entsteht die Erkenntnis der platonischen Ideeen [1]). Diese Art der Erkenntnis ist erst durch ein so tiefes Schweigen des Willens möglich geworden, dass dieser gänzlich aus dem Bewusstsein schwindet. Zwischen Intellekt und Wille ist eine rein-

---

[1]) P II § 2; ib. § 50 bis, Ende. — Schopenhauer zieht hinsichtlich der Objektivität der Erkenntnis nicht immer eine ganz scharfe Grenzlinie zwischen der Geistesthätigkeit des Genies und jeder anderen, von persönlichen Interessen ganz abstrahierenden, rein theoretischen Geistesthätigkeit. Er betont dann eben das Gerichtetsein auf Allgemeinheiten und das Absehen von allem Interesse. Vgl. z. B. P II § 50 und § 50 bis. Umgekehrt schränkt er auch wieder die Objektivität der Erkenntnis des Genies ein. Er sagt einmal: Wie jedem Ton eines musikalischen Instruments, der doch aus den Schwingungen der Luft allein besteht, infolge der Schwingungen des Instruments selber ein unwesentliches Nebengeräusch beigemischt ist, so ist jeder auch noch so objektiven Auffassung ein subjektiver Zusatz beigemischt, weil der Intellekt den Willen zur Basis hat, weil er nicht für sich besteht. Derjenige Intellekt, bei welchem die aus dem Willen stammende Beimischung am geringsten ist, wird am reinsten objektiv, mithin der vollkommenste sein. „Jedoch ein absolut objektiver, mithin vollkommen reiner Intellekt ist so unmöglich, wie ein absolut reiner Ton; dieser nicht, weil doch die Luft nicht von selbst in Schwingungen geraten kann, sondern irgendwie impelliert werden muss; jener nicht, weil nicht ein Intellekt für sich bestehen, sondern nur als Werkzeug eines Willens auftreten kann, oder (real zu reden) ein Gehirn nur als Teil eines Organismus möglich ist.“ P II § 49 S. 76.

liche Scheidung eingetreten. Der Intellekt ist völlig von seiner Wurzel, dem Willen, losgelöst, er schwebt frei, folgt seinen eigenen Gesetzen, ist aus eigenem Antriebe energisch thätig, ohne Anstrengung, ohne Absicht und Willkür, indem er sich, einmal aus dem Dienste seines Frohnherrn entlassen, instinktartig und notwendig, einer rein objektiven, zwecklosen Betrachtung der Dinge zuwendet[1]). Die Möglichkeit eines derartigen willenlosen Erkennens beruht auf dem entschiedenen Übergewicht, das der Intellekt über den Willen erlangt hat; er hat das zum Dienste seines Herrn erforderliche Mass weit überschritten, der Überschuss ist frei geworden, frei für eine absolut zwecklose und darum objektive Betrachtung der Dinge[2]). Dieser letzteren wendet sich der Intellekt schliesslich in dem Grade zu, dass er die Geschäfte des Willens nur mangelhaft besorgt. Der Intellekt hat sich seiner Bestimmung entfremdet, der Wille ist für ihn und in ihm garnicht vorhanden, er ist abusive frei thätig. Schopenhauer giebt die Schwierigkeit, welche in dem Entstehen eines willensreinen Subjekts des Erkennens liegt, zu, jene Schwierigkeit, die darin liegt, dass der Wille, nach seiner Metaphysik gewissermassen das einzig Schöpferische, die Substanz, durch den Intellekt, dessen Existenz lediglich auf dem Willen ruht, unwirksam gemacht und aufgehoben werden soll[3]). Der Wille, sagt er, widersetzt sich, als Antagonist jeder objektiven Erkenntnis, der zwecklosen Geistesthätigkeit, die durchaus un-, über-, ja widernatürlich ist[4]). Gleichwohl behauptet er die Möglichkeit und Thatsächlichkeit des willensreinen Subjekts des Erkennens. Die Ausnahme weiss er nicht zu erklären, sondern nur durch Bilder verständlich zu machen. Wie ein Extrakt um so reiner ist, je mehr er sich von dem, woraus er abgezogen worden, gesondert und von allem Bodensatz geläutert; wie die Frucht die reinste ist, die keinen Beigeschmack des Bodens habe, auf dem sie gewachsen; oder endlich, wie die Flamme die

[1]) II Kap. 31 S. 447; ib. Kap. 30 S. 439; P II § 206 S. 441—443. —
[2]) II Kap. 31 S. 443.
[3]) II S. 434. —
[4]) II Kap. 31 S. 448; ib. S. 454; ib S. 452.

hellste und schönste sei, die durch den Rauch und ihr Brennmaterial nicht verunreinigt werde: so sei auch das Erkennen am reinsten und vollkommensten, das sich von seiner Wurzel, dem Willen, völlig losgelöst und gesondert hat[1]).

Schopenhauer's Lehre vom Subjekt des reinen Erkennens und dem Korrelat desselben, den platonischen Ideeen, hat einen stark mystischen Beigeschmack, steht mit seinen anderweitigen Lehren in Widerspruch und ist, auch hiervon abgesehen, unrichtig. Ehe wir auf eine Kritik derselben eingehen, möchten wir zu ihrer Interpretation noch besonders betonen, dass, wenn Schopenhauer von dem willensreinen Subjekt des Erkennens spricht, er diese Willensreinheit nicht etwa blos im Sinne eines Freiseins vom Grundwillen verstanden wissen will. Sein Subjekt des reinen Erkennens ist nicht der auf eigene Rechnung thätige Erkenntniswillen. Vielmehr stellt Schopenhauer im Subjekt des reinen Erkennens wirklich jede Willensthätigkeit in Abrede, diese sei, von welcher Art sie wolle. Das Subjekt des reinen Erkennens handelt spontan, in ihm ist absolut nichts vom Willen zu verspüren. Schopenhauer selbst betont dies wiederholt und lässt keinen Zweifel über diese Auffassung. Unwiderleglich beweisend aber ist der Unterschied, den er zwischen jeder anderen rein theoretischen Thätigkeit und der des Genies macht und ferner seine Ansicht von den Bedingungen des ästhetischen Genusses. Der Intellekt des wissenschaftlichen Forschers arbeitet nach Schopenhauer zwar mit Begriffen oder er geht doch den Gründen nach und bleibt so in Relationen stecken; aber praktische Motive hat seine Thätigkeit eben so wenig wie die des Genies. Was diese beiden Thätigkeiten hinsichtlich ihres Verhältnisses zum Willen unterscheidet, ist eben dies, dass die erstere vom Willen geweckt, gespornt und geleitet wird, während die letztere ohne jeglichen Willensantrieb, also durchaus spontan, vor sich geht. Und was den ästhetischen Genuss betrifft, dessen das Genie teilhaftig wird, so begründet Schopenhauer seine

[1]) II S. 285; ib. S 434; P II § 31.

Unvergleichlichkeit mit allen anderen Genüssen ja gerade aus der Abwesenheit alles Wollens, weil, so lange auch nur die geringste Spur vom Wollen im Bewusstsein zurückbleibt, keine positive Lust, kein wahrer Genuss zustande kommen kann. Streng genommen, ist also die Geistesthätigkeit in der genialen Konzeption schlechthin willensrein, absolut intellektuell.

Ist aber das willensreine Subjekt des Erkennens so aufzufassen, dann können wir nach Schopenhauer's eigener Lehre die Möglichkeit desselben nicht begreifen. Ist, wie Schopenhauer behauptet, der Wille durch und durch Wille zum Leben, die Welt und damit auch sein Korrelat, der Intellekt, nur seine phänomenale Darstellung, wie lässt es sich da annehmen, dass der Intellekt jemals vom Willen loskommen könne? wie lässt sich annehmen, dass der Wille, das allein Metaphysische, Schöpferische, einen Intellekt hervorbringen werde, der seinen Zwecken entgegenarbeitet, so sehr entgegenarbeitet, dass er, weil vom Willen nicht geleitet, die natürlichen Ziele desselben aus dem Auge verliert und dessen Geschäfte, wie beim unglücklichen Genie, so schlecht besorgt? Das Genie ist eine seltene Ausnahme, sagt Schopenhauer; ja, aber eine solche ist hier doch garnicht denkbar! Das Gehirn oder, was nach Schopenhauer dasselbe ist, der Intellekt gehört mit zur Objektivation des Willens, sie sind ein Erkennenwollen behufs Befriedigung des Willens zum Leben. Dann aber kann der Intellekt nie aufhören, ein Werkzeug des Willens zu sein, noch weniger vermag er ohne jeden Antrieb von seiten des allmächtigen Willens, also spontan thätig zu sein. Ja, der Überschuss an Intellekt, von dem Schopenhauer spricht, ist alsdann garnicht möglich. Sagt doch Schopenhauer selbst, dass der über das zum Dienste des Willens erforderliche Mass hinaus vorhandene Überschuss des Intellekts von selbst in eine ganz freie, nicht vom Willen erregte, noch die Zwecke des Willens betreffende Thätigkeit gerät, die dann zum Schaden des Willens ausschlägt[1])!

[1]) P II § 50 bis S. 85.

Schopenhauer's Lehre vom Subjekt des reinen Erkennens widerspricht nun aber nicht nur seiner Metaphysik, sondern auch seiner Annahme, dass die Entwicklung des Intellekts mit der Steigerung der Bedürfnisse gleichen Schritt halte. Der Intellekt kann an Vollkommenheit nicht zunehmen, ohne dass die gesteigerten und schwerer zu befriedigenden Bedürfnisse des komplizierteren Organismus es fordern. Diese müssen immer erst den Anlass dazu geben; „denn ohne die Not bringt die Natur (d. h. der sich in ihr objektivierende Wille) nichts, am wenigsten die schwierigste ihrer Produktionen, ein vollkommneres Gehirn hervor; infolge ihrer lex parsimoniae: natura nihil agit frustra et nihil facit supervacaneum[1]).“ Es ist also garnicht zu erkennen, wie der Überschuss im Intellekt des Genies enstehen konnte[2]). Der lex parsimoniae geschieht nicht Genüge, wenn das Genie für ein monstrum per excessum erklärt wird.

Wenn wir, wie wir thun, Schopenhauer darin beistimmen, dass der Intellekt stets vom Willen geleitet werde, ohne jedoch irgend eine Ausnahme zuzugestehen, so ist es unmöglich, die Objektivität der Erkenntnis mit dem Freiwerden des Intellekts vom Dienste des Willens zu begründen. Es sei uns daher gestattet, in aller Kürze die Bedingungen der Entstehung des objektiven Intellekts und der objektiven Erkenntnis darzulegen.

Die allererste Bedingung besteht darin, dass der Mensch von der Sorge für die Notdurft des Lebens befreit sein, dass er Musse erübrigen musste, damit die intellektuellen Kräfte in ein freies Spiel geraten konnten. Frei werden musste der Intellekt nicht vom Willen überhaupt, sondern vom Grundwillen, vor allem von dem ausschliesslichen Streben nach Selbsterhaltung. Schon Aristoteles weist darauf hin, dass bei den Aegyptern die mathematischen Wissenschaften sehr frühzeitig gepflegt worden seien, weil ein von den materiellen

[1]) II Kap. 22 S. 326. —

[2]) ib. S. 326–27.

Sorgen und Interessen befreiter Priesterstand sehr frühzeitig die nötige Musse für rein theoretische Beschäftigung fand[1]). Und auch Schopenhauer bemerkt, zu den Erfordernissen für das Philosophieren gehöre, dass der Geist wahrhaft müssig sei[2]). Denn erst infolge der Musse konnte und musste notwendig ein ursprünglich sekundärer Trieb, der Wissenstrieb, selbstständig hervortreten und Befriedigung heischen. Obwohl die intellektuelle Thätigkeit zunächst nur bestimmt war, zur Erfüllung der Zwecke des Grundwillens ein mehr oder minder umfassendes Bild der Umgebung und der Welt zu liefern, so konnte sie doch, weil sie vom Drange nach Bethätigung ausser während des traumlosen Schlafes und im Zustande der völligen Abspannung allezeit beherrscht ist, auch in den Stunden der Musse nicht rasten und wandte sich daher einer interesselosen Betrachtung der Dinge zu. Wir haben bereits früher vom Drange der Sinne nach Funktion gesprochen. Dieser ist nur die elementare Form des Wissenstriebes, der auf eine zusammenhängendere, umfassendere und tiefere Kenntnis der Dinge ausgeht, während der erstere nur auf einzelne Perzeptionen gerichtet ist. Es liegt in der Natur der Sache, dass der Wissensdrang sich in demselben Masse steigern musste, in welchem die geistigen Kräfte im Laufe der Entwicklung sich vermehrten. Diese Vermehrung war, wie Schopenhauer richtig sagt, eine Folge der Not des Lebens, der erhöhten Bedürfnisse und in geringerem Masse eine Folge des einmal eingeleiteten freien Spiels der geistigen Kräfte, das mittels der Übung die Tendenz zur Ausübung der Erkenntnisfunktionen verstärkte. Endlich wird auch der Inhalt des Erkannten das Interesse geweckt und den Wissenstrieb zu einer weiteren und tieferen Erkenntnis gestachelt haben. Dank der Vererbung nun kam die erworbene Tendenz zu freier Geistesbethätigung den Nachkommen zugute, und so wurde die Arbeit des vom Grundwillen freigewordenen Intellekts Generationen hindurch fortgesetzt und durch die

[1]) Eth. Nic. X 7 p. 1177 b 4. —

[2]) P II § 3.

gleichen Faktoren mehr und mehr gefördert. Wir können also sagen: Die Not vermehrte die geistigen Kräfte, die Musse machte sie frei, die Übung begründete die Tendenz zu freier Geistesbethätigung und die Vererbung ermöglichte die Steigerung der erworbenen Tendenz. Dennoch kam es erst nach einer sehr, sehr langen Entwicklung zu einer vom Grundwillen nicht gestörten, affektlosen Betrachtung der Dinge, zu einer grösseren Objektivität. Denn die Schrecken, Nöte und Leiden des Lebens führten den noch unentwickelten Intellekt des Menschen schon sehr früh zu mythologischen Vorstellungen, welche das objektive Bild der Dinge und ihres Zusammenhangs von vornherein verzerrten. Diese Vorstellungen befestigten sich, erlangten Autorität und hinderten, weil sie für unantastbar galten und Furcht oder heilige Scheu weckten, auf lange hinaus selbst den entwickelteren Intellekt, die Dinge unbefangen aufzufassen, ohne sich von Willensregungen beirren zu lassen. Daher eben ist das Entstehen einer wirklichen Objektivität bei den Griechen für die Geschichte des menschlichen Geistes so höchst bedeutsam, wenn sie auch natürlich aus den besonderen Umständen erklärt werden kann. Zu diesen Umständen gehören gerade eine gewisse äussere Sicherheit und ein dadurch gehobenes Selbstgefühl, ein mehr heiterer Charakter der mythologischen Vorstellungen und diesen gegenüber eine grössere Freiheit, viel Musse wegen der vielen Sklaven, Umstände, die bei den Griechen eine Folge der Natur ihres Landes und der geschichtlichen Entwicklung waren.

Mit den bisherigen Erörterungen wollten wir nur die Bedingungen für das Aufkeimen und das Wachstum der objektiven, uninteressierten Erkenntnisthätigkeit im menschlichen Geschlecht angeben. Im einzelnen Individuum aber hängt der Grad der Objektivität seiner Erkenntnis wesentlich von folgenden Bedingungen ab:

1. Von der Entwicklungsstufe des Intellekts nach allen seinen Seiten, Sinnlichkeit, Verstand, Phantasie, Gedächtnis u. s. w.; physiologisch gesprochen, von der Beschaffenheit der Sinnesorgane, Sinneszentren und des Gehirns überhaupt

und ihrer Geeignetheit für die besonderen aufzufassenden Objekte.

2. Von der Übung des Intellekts. Die intellektuellen angeerbten Anlagen sind eben nur Anlagen und müssen daher durch Übung ausgebildet und vervollkommnet werden. Dies kann nur durch reichliche Aufnahme des Erfahrungsstoffes und die Verarbeitung desselben geschehen. Das Genie wird geboren, aber es muss seine Gaben gebrauchen lernen. Das Genie muss sich an dem Stoffe üben, an welchem es sich vorzugsweise bethätigen soll, ehe es seine Fähigkeiten vollkommen entfalten und ehe seine Auffassung der Wirklichkeit die grösstmögliche Objektivität erlangen kann. Die Routine bewirkt nicht, aber sie bildet das Genie.

3. Vom Zustande der Kunst, Philosophie oder Wissenschaft, also des geistigen Gebiets, auf welchem das Individuum sich bethätigen will. Noch spezieller wird die Objektivität der Erkenntnis vom dem abhängen, was von dem bereits durch andere Erworbenen zu seiner Kenntnis gelangt. Selbst ein vorzüglicher Intellekt kann durch herrschende Vorurteile, falsche Zeitideen auf eine verkehrte Bahn gebracht werden. Denn die Macht, welche anerzogene, allgemein angenommene Meinungen ausüben, hat eine ähnliche Wirkung, wie auf einer mehr primitiven Entwicklungsstufe der Menschheit die mythologischen Vorstellungen.

4. Von dem Drange des Intellekts nach freier Bethätigung und dem Verhältnis desselben zu den Bestrebungen des Grundwillens. Ererbte, rein intellektuelle Anlagen können verkümmern, wenn gleichzeitig die Richtung auf das Praktische stärker ist, oder die elementaren Triebe durch ihre Heftigkeit mit dem gesammten Organismus auch die vorhandene geistige Energie zerrütten. Es liegt dann eben ein Kampf der Motive vor, in welchem notwendig das stärkere siegt. Die höheren Anlagen werden in dem Masse weniger ausgebildet, in welchem die niederen bevorzugt werden; oder sie werden dadurch herabgedrückt, dass heftige Leidenschaften das gesammte Nervensystem depravieren[1]).

5. Von der Wahrheit. Diese ist vor allem in der Wissenschaft, und hier wieder besonders in der Philosophie von der grössten Bedeutung. Der geniale Intellekt und der Wissenstrieb, die Übung und die Unbefangenheit bürgen erst im Bunde mit der rechten moralischen Beschaffenheit des Willens für die höchste Objektivität. Freilich ist es denkbar, dass jemand auf irgend einem geistigen Gebiete etwas leistet, ohne dass die Wahrhaftigkeit einen Grundzug seines Wesens bildet, wenn er etwa durch Entdeckung neuer Wahrheiten Ruhm, Reichtum oder Stellung erlangen will. Nur wird er nicht so viel leisten, wie er geleistet hätte, wenn er auch wahrhaftig gewesen und nur von aufrichtiger und inniger Liebe zur Wahrheit beherrscht worden wäre. Nur wird er leicht sich selbst und natürlich noch mehr andere täuschen, weil ihm ja nicht alles an der Wahrheit um ihrer selbst willen gelegen ist. Notwendig muss der Mangel an Gewissenhaftigkeit die Genauigkeit und Geduld bei seinen Untersuchungen beeinträchtigen. Endlich ist es, ethisch beurteilt, — was uns hier aber nichts angeht, — ein elendes, verdammenswertes Spiel mit den heiligsten Gütern der Menschheit[1]). Daher ist in der That die Wahrhaftigkeit die allererste Tugend des Philosophen, frevles Spiel mit jenen Fragen und ihr Herabzerren in das enge, niedrige persönliche Interesse Verrat an der Menschheit. Insofern nun aber jede, auch die geringste Erkenntnis ein Stein in dem ungeheuren Bau der alle Einzelerkenntnisse zusammenfassenden Philosophie werden kann, ja, einer idealen letzten Philosophie wirklich wäre, insofern ist die Wahrhaftigkeit die erste Pflicht jedes wissenschaftlichen Forschers.

Die angeführten Bedingungen sind für den Grad der Objektivität in den verschiedenen Individuen massgebend.

[1]) „Denn wenn irgend etwas auf der Welt wünschenswert ist, so wünschenswert, dass selbst der rohe und dumpfe Haufen, in seinen besonneneren Augenblicken, es höher schätzen würde, als Silber und Gold; so ist es, dass ein Lichtstrahl fiele auf das Dunkel unseres Daseins und irgend ein Aufschluss uns würde über diese rätselhafte Existenz, an der nichts klar ist, als ihr Elend und ihre Nichtigkeit.“ (II S. 189).

Wann diese Objektivität aber bei einem und demselben Individuum am grössten ist, das hängt einerseits von der Energie und Klarheit des Bewusstseins und andrerseits von der Behaglichkeit der Stimmung ab. Erstere pflegt sich besonders nach einem erquickenden Schlafe, nach genossener Ruhe bis zum höchsten Grade zu steigern, während die letztere durch die Beschaffenheit des Gemeingefühls und das Fehlen von Sorgen und Leidenschaften bestimmt wird.

Wir kehren nun noch einmal zu der Ansicht Schopenhauer's von der Objektivität zurück. Nach ihr gerät der überschüssige Intellekt ganz von selbst in eine freie Thätigkeit, deren Resultat die objektive Erkenntnis ist. Eine Leitung des Willens, wie sie bei aller Erkenntnisthätigkeit stattfindet, und wie wir sie im Wissenstriebe und in der Wahrheitsliebe noch besonders haben anerkennen müssen, ist für Schopenhauer nicht vorhanden. Freilich betont er unzählige Male, dass es dem Philosophen allein um die Wahrheit zu thun sein dürfe, dass er ein φιλοσοφος, kein φιλαυτος sein müsse; aber dies geschieht nicht im Zusammenhang mit seiner Theorie. Giebt er schon durch die Forderung der Wahrheitsliebe zu, dass der Intellekt des ächten Philosophen vom Willen geleitet wird, so werden wir gleich sehen, dass er mit Recht, aber im Widerspruche mit seiner Theorie, einen Willenseinfluss noch ganz anderer Art in der Thätigkeit des philosophischen Genies behauptet. Wenn nämlich auch nach Schopenhauer die höhere Intelligenz und ihre willensreine Thätigkeit eine conditio sine qua non des Philosophierens genannt werden muss, so ist es doch nach seiner eigenen Äusserung das Wissen um den Tod und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Not des Lebens und der Vergeblichkeit alles Strebens, was den stärksten Anstoss zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt giebt. „Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre, würde es vielleicht doch keinem einfallen zu fragen, warum die Welt da sei und gerade diese Beschaffenheit habe; sondern eben auch sich alles von selbst verstehen. Dem entsprechend finden wir, dass das Interesse, welches philosophische, oder

auch religiöse Systeme einflössen, seinen allerstärksten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgend einer Fortdauer nach dem Tode hat... Auf demselben Grunde beruht es, dass die eigentlich materialistischen Systeme, wie auch die absolut skeptischen, niemals einen allgemeinen, oder dauernden Einfluss haben erlangen können[1]). Im Einklange mit diesen Bemerkungen über den psychologischen Ursprung der Philosophie setzt Schopenhauer an einer anderen Stelle auseinander, dass das Genie erst dann, wenn der Wille in ihm durch das Leben selbst unbefriedigt bleibe, sich von der eigenen Person ab- und zur interesselosen Kontemplation hinwende[2]). Er wird hierbei wohl an sich selbst gedacht haben. Denn als Wieland ihm die philosophische Laufbahn ausreden wollte, antwortete der zur Zeit erst dreiundzwanzigjährige Schopenhauer: „Das Leben ist eine missliche Sache; ich habe mir vorgenommen, das meinige damit hinzubringen, über dasselbe nachzudenken." So hat Schopenhauer später selbst erzählt[3]).

In der That wird es sich nicht bestreiten lassen, dass der Wissensdrang allein nicht genügende Motivationskraft gehabt hätte, um Philosophie hervorzubringen. Vielmehr musste noch der durch die Welt unbefriedigte Wille den Intellekt zur Beschäftigung mit den höchsten und letzten Fragen stacheln. Denn immerhin bleibt doch der Wissensdrang nur von sekundärer Natur, während der natürliche Lebenswille mit elementarer Gewalt auf Befriedigung ausgeht, und wenn diese versagt wird, dem Intellekt die Frage nach dem „Warum" vorlegen muss. Selbstverständlich kann, da der Wille, seinem Wesen entsprechend, Antworten, die sein Verlangen befriedigen, heischt, das aus ihm stammende Motiv die Objektivität des philosophierenden Intellekts nicht erhöhen, sondern es wird die Tendenz zeigen, dieselbe zu beeinträchtigen. Nur der moralische Wille, der in unserem Falle als Liebe zur Wahrheit auftritt, kann die schädliche Wirkung des

[1]) II Kap. 17. S. 185—186. —

[2]) Handschriftl. Nachlass Bd. IV § 330 und 330a.

[3]) K. Fischer, Arthur Schopenhauer. Heidelberg 1893 S. 28—29.

egoistischen Motivs verhindern und ermöglichen, dass die Funktionen des Intellekts ungestört und rein vollzogen werden. Hier zeigt es sich besonders klar, wie bedeutsam die Wahrhaftigkeit für das wissenschaftliche Forschen ist. Denn egoistische Motive bestimmen oft unbemerkt, fast unbewusst, das Resultat der Erkenntnisthätigkeit, wesshalb nur peinliche Gewissenhaftigkeit sie herauszufühlen und unwirksam zu machen weiss.

Wenn es nun aber wahr ist, dass schmerzliche Verwunderung über die Welt eine der Hauptbedingungen der intellektuellen Thätigkeit des philosophischen Genies ist, wie darf Schopenhauer da behaupten, das Genie werde niemals vom Willen gespornt, und sein Intellekt sei vom Willen völlig losgelöst[1])? Wenn das Schicksal des Willens in der Welt,

[1]) Eine wie bedeutende Motivationskraft Schopenhauer dieser schmerzlichen Verwunderung beimisst, möge der geneigte Leser aus folgenden Stellen ersehen: „Der Tod ist der eigentliche inspirierende Genius oder der Musaget der Philosophie, wesshalb Sokrates diese auch θανατου μελετη definiert hat. Schwerlich sogar würde auch ohne den Tod philosophiert werden.“ (II, 542). Weiter setzt Schopenhauer auseinander, wie der Mensch sich als Gegengift gegen die nur ihm eigene Gewissheit des Todes metaphysische Ansichten geschaffen habe, die ihn über diese Thatsache trösten sollten. „Hauptsächlich auf diesen Zweck sind alle Religionen und philosophischen Systeme gerichtet, sind also zunächst das von der reflektierenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewissheit des Todes.“ (ib. 543) „Also, wie oben gesagt, das Böse, das Übel und der Tod sind es, welche das philosophische Erstaunen qualifizieren und erhöhen: nicht blos, dass die Welt vorhanden sei, sondern noch mehr, dass sie eine so trübselige sei, ist das punctum pruriens der Metaphysik, das Problem, welches die Menschheit in eine Unruhe versetzt, die sich weder durch Skepticismus noch durch Kriticismus beschwichtigen lässt.“ (II, 199—200) „Das philosophische Erstaunen ist demnach im Grunde ein bestürztes und betrübtes: die Philosophie hebt, wie die Ouvertüre zum Don Juan, mit einem Mollakkord an. Hieraus ergiebt sich, dass sie weder Spinozismus, noch Optimismus sein darf. — Die soeben ausgesprochene nähere Beschaffenheit des Erstaunens, welches zum Philosophieren treibt, entspringt offenbar aus dem Anblick des Übels und des Bösen in der Welt...“ (II, 199).

wenn die Erkenntnis seiner Leiden und des Todes dasjenige ist, was „den stärksten Anstoss zum philosophischen Besinnen“ giebt, wie lässt sich da sagen, dass der geniale Philosoph ohne Antrieb des Willens thätig sei? Vielmehr steht auch dann der Intellekt im Dienste des Willens, eines Willens, der ihn nötigt, auf die den Willen bewegenden und beunruhigenden Fragen Antworten zu geben, welche höhere, umfassendere und allgemeinere Bedürfnisse befriedigen sollen. So hat sich denn hier Schopenhauer mit seiner Lehre vom Subjekt des reinen Erkennens in Widerspruch gesetzt.

Man könnte zwischen der Theorie von der willensfreien Erkenntnisthätigkeit des Genies und der des metaphysischen Bedürfnisses, von welchem dieses getrieben wird, zu vermitteln suchen. Man könnte sagen, dass der geniale Intellekt ebenso wie jeder andere von vornherein und auch später immer von neuem durch jene schmerzliche Verwunderung zur philosophischen Reflexion geführt werde, dass aber gleichwohl die vollkommenste Objektivität, die wahrhaft geniale Konzeption erst dann zustande komme, wenn das Genie ohne Anstrengung, ganz absichtslos und spontan thätig sei, also nur in seltenen günstigen Augenblicken. Doch Schopenhauer hat nirgends angedeutet, dass die Notwendigkeit zu einer solchen Vermittelung vorliege. Auch würde die absichtslose und unwillkürliche Geistesthätigkeit während der genialen Konzeption nicht völlig willensrein im Sinne Schopenhauer's sein. Denn selbst dann, wenn nicht blos persönliche Motive völlig wegfallen, wenn selbst alles Absichtliche, willkürliche Aufmerksamkeit, jede Anstrengung, kurz alle die in der Vorstellungsthätigkeit hervortretenden Willensmomente nicht vorgefunden werden, selbst dann ist der Wille an der genialen Erkenntnis nicht gänzlich unbeteiligt. Der Wille wirkt ja in allen Bewusstseinsvorgängen, also auch in den Vorstellungen, die wie von selbst kommen und wie von selbst in Wechselwirkung treten. Auch dann, wenn das Genie völlig spontan, gleichsam instinktiv und notwendig anschaut und vorstellt, wenn es ohne jede Anstrengung genialer Konzeptionen teilhaftig wird, auch dann ist der Wille in ihm thätig. Wir

glauben, dass Schopenhauer dies nach reiflicher Überlegung zugeben würde, da er, wie wir es thun, die Thätigkeit des Gehirns und der Sinne aus dem Willen hervorgehen lässt. Allein auf der anderen Seite hat er, im Widerspruch mit mit dieser Anschauung, Wollen und Erkennen überhaupt, besonders aber in der ästhetischen Konzeption, so streng voneinander geschieden, dass es ihm zu einem Problem werden konnte, wie denn, nach der Hinwegnahme alles Wollens, die lediglich als Affektion des Wollens zu betrachtende Lust, als welche das ästhetische Wohlgefallen sich zunächst darstellt, überhaupt möglich sein kann.

Es lag in der Konsequenz der Schopenhauer'schen Theorie vom willensreinen Intellekt, dass sie den Genuss, der aus der ästhetischen Anschauung erwächst, nicht als Affektion des Willens betrachten konnte: wo kein Wille ist, da kann es auch keine Affektion eines solchen geben. Damit entsteht aber die schwierige Frage: „wie ist Wohlgefallen und Freude an einem Gegenstande möglich, ohne irgend eine Beziehung desselben auf unser Wollen[1])?" Lust ist ja nichts anderes als Willensbefriedigung, eine Freude ohne Anregung des Willens muss uns demnach als rein unmöglich erscheinen. Dennoch erregt offenbar das Schöne als solches unser Wohlgefallen, nach Schopenhauer sogar einen unvergleichlichen Genuss. Unser Philosoph antwortet: Da der Wille die Quelle aller unserer Leiden ist, in der ästhetischen Anschauung aber völlig aus dem Bewusstsein geschwunden ist, so beruht der ästhetische Genuss gerade auf der Wegnahme der ganzen Möglichkeit des Leidens. Der Wille ist seiner Natur nach unselig, sein eigentümlicher Zustand die Unlust, die Lust ist negativer Natur, also nur das Aufhören und das Ende des Schmerzes. Der ästhetische Genuss aber ist, da er nur dem willensreinen Erkennen zuteil wird, die gänzliche Abwesenheit alles Schmerzes, ja, die Abwesenheit der Möglichkeit des Schmerzes.

[1]) P II § 205 S. 439.

Der Gegensatz ist nicht sehr deutlich; offenbar soll der ästhetische Genuss positiven Wert haben. Jede andere Lust ist nur eine Verneinung des Schmerzes, der ästhetische Genuss aber ist der selige Zustand des dem Leiden entrückten Subjekts. Doch wie dem auch sei, wunderlich genug ist diese ganze Theorie. Es wird sich doch nicht bestreiten lassen, dass der ästhetische Genuss ein Gefühl ist, wie jedes andere auch. Alle Gefühle sind durch den Gegensatz von Lust und Unlust charakterisiert, und dem ästhetischen Wohlgefallen steht das ästhetische Missfallen gegenüber, von welchem die Theorie Schopenhauer's wohlweislich schweigt. Schopenhauer nimmt gewaltsamer Weise eine generische Verschiedenheit an, wo nur von einer spezifischen die Rede sein durfte. Wir möchten ihm die Frage vorlegen, in welche Klasse psychologischer Elemente wir nach seiner Theorie die ästhetische Freude einordnen sollen? Sie entsteht aus einer gewissen Art der Vorstellungsthätigkeit, ist also keine Vorstellung, und Wille oder Willensaffektion ist sie auch nicht: wo sollen wir sie also unterbringen? Es wird uns daher wohl nichts anderes übrig bleiben, als dass wir auch den ästhetischen Genuss als Willensaffektion bezeichnen.

Eine solche generische Verschiedenheit, wie sie, nach Schopenhauer's künstlicher Sublimierung des ästhetischen Genusses, zwischen letzterem und allen sonstigen Gefühlen angenommen werden müsste, ist um so weniger vorhanden, als die von Schopenhauer zur Unterstützung herangezogene Theorie von der Negativität der Lust unrichtig ist, wie von vielen Seiten gezeigt worden ist[1]). Die Lust ist so gut positiver Natur, wie die Unlust, und es liegt desshalb nicht der geringste Grund vor, zwischen der ästhetischen Freude

[1]) Vgl. z. B. v. Hartmann, Philosophie des Unbewussten, Bd. II S. 295–305; Höffding, Psych. i. Umr. 394–397. — Die Theorie von der Negativität der Lust ist bei Schopenhauer nicht neu, sie ist vor ihm besonders von Antisthenes, Epicurus, Cardanus, Kant und Verri aufgestellt worden. Vgl. Cesca, „Die Lehre von der Natur der Gefühle“ in der „Vierteljahrsschrift f. wiss. Phil. Bd. X, 1886.

und allen anderen Lustgefühlen einen Unterschied zu machen. Mit der Wegnahme des Willens würde jedes Lustgefühl, also auch der ästhetische Genuss unmöglich. Daher kann nicht einmal das Genie während der Dauer seiner Konzeptionen ein willensreines Subjekt des Erkennens genannt werden.

Hätte Schopenhauer nicht, in der Absicht, die Thätigkeit des Genies über die Massen exzeptionell erscheinen zu lassen, die sonderbare Annahme eines absolut willensreinen Intellekts gemacht, dann hätte ihm die Wahrheit nicht entgehen können, dass auch die ästhetische Freude eine Willensaffektion sei. So aber gab er seiner richtigen Theorie des Gefühls eine Einschränkung, welche sie wieder ungewiss machen musste. Denn nun wurde man daran erinnert, dass allerdings die ästhetischen, wie überhaupt die sogenannten geistigen Gefühle, sich dadurch von allen übrigen unterscheiden, dass sie niemals Motive für einen Willensakt werden können, so lange sie rein bleiben. So konnte man auf den Gedanken kommen, dass Schopenhauer's Gefühlstheorie allenfalls für die sinnlichen Gefühle und die Affekte zutreffend sei, dass sie aber an den höheren Gefühlen ihre Unzulänglichkeit erweise. Allein Affektion des Willens sein und Motiv des Willens sein, sind zwei sehr verschiedene Dinge; ersteres sind alle Gefühle, letzteres können die höheren geistigen Gefühle als solche überhaupt nicht werden, während die übrigen Motive werden können.

Das Subjekt des reinen Erkennens, das sich vom Willen völlig losgerissen hat, ist eine Annahme, welche schlecht mit der Behauptung Schopenhauer's harmoniert, dass ausser in einem Falle ein Einfluss des Erkennens auf den Willen nirgends festzustellen sei. Ein Intellekt, der, wenn auch nur für kurze Zeit, den Willen zum absoluten Schweigen bringen, ihn gänzlich unwirksam machen, also vorübergehend die Allmacht desselben brechen kann, um auf eigene Faust thätig zu sein, ein solcher Intellekt ist doch nicht ohne Einfluss auf den Willen geblieben! Schopenhauer weist auf die Analogie hin, welche zwischen der vorübergehenden Aufhebung des Willens im

Genie und der völligen, absoluten, im Heiligen besteht[1]). Hier tritt die Meinung, dass der Intellekt sein Übergewicht und seine Macht über den Willen geltend mache, sehr deutlich hervor.

Eigentlich ist es nur dies, worauf hinzuweisen unsere Aufgabe sein musste, wenn wir, wie in diesem ganzen Kapitel geschehen ist, den Einfluss des Intellekts auf den Willen beleuchten wollen. Allein da wir Schopenhauer's Theorie vom Subjekt des reinen Erkennens im Zusammenhang vortragen mussten, empfahl es sich auch, sie als Ganzes und mit Rücksicht auf die übrigen Lehren Schopenhauer's zu besprechen. Vor allem aber bot sich so Gelegenheit, die Beziehungen zwischen Intellekt und Wille noch in anderer Weise, als es vorher geschehen ist, zu beleuchten und so die Lösung der Frage nach dem Primat im Seelenleben durch allseitige Erörterung genügend vorzubereiten.

3. Der Heilige.

Schopenhauer stellt der ästhetisch-genialen Erkenntnis des Genies die ethisch-geniale des Heiligen zur Seite. Führt erstere eine vorübergehende Aufhebung des Willens herbei, so hat die letztere sogar eine gänzliche Vernichtung des Willens zur Folge. Ethisch-genial nennt Schopenhauer die Erkenntnis, dass dem Willen zum Leben, der in den zahllosen vergänglichen Gebilden zur Erscheinung kommt, das Leiden und der Schmerz grundwesentlich anhängen. Diese Erkenntnis ist nicht abstrakter Natur, wird nicht mühselig erworben, sie ist nicht demonstrativ, sondern, wie die des genialen Künstlers, Dichters und Philosophen, intuitiv: sie ist gewissermassen die angewandte Erkenntnis des willensreinen Intellekts. Der Unterschied besteht nur darin, dass das Genie sich begnügt, das Wesen der Dinge objektiv in sich abzubilden und sich darin zu gefallen, während der Heilige die vollkommne Erkenntnis auf seinen Willen zurückwirken lässt. Indem der Heilige gleichsam mit einem Blicke den

[1]) I S. 214—215; II S. 434; P § 206; Handschriftlicher Nachlass Bd. IV § 121; ib. § 131.

unzertrennlichen Zusammenhang zwischen Leben und Leiden, und damit zugleich die Verkehrtheit und Sündhaftigkeit des Willens zum Leben sich zum Bewusstsein bringt, erwacht in ihm alsbald das Erlösungsbedürfnis. Die vollkommne Einsicht in die Eitelkeit alles Strebens wird zum Quietiv des Willens, der sich nun gegen sich selbst wendet und verneint. Hatte der Intellekt bisher den Willen durch die vorgehaltenen Motive nur veranlasst, sich seiner Natur gemäss zu äussern, so ist er jetzt zum Mittel geworden, um den Willen gegen alle Motive unempfänglich zu machen, so dass er nichts mehr will und nicht mehr will und somit gänzlich erlischt.

Wohl kaum irgend eine andere Lehre Schopenhauer's enthält ein solches Nest von Widersprüchen und Wunderlichkeiten, wie die von der Verneinung des Willens zum Leben; gegen diese richtete denn auch sein Verehrer und Anhänger Johann August Becker seine hauptsächlichsten Angriffe[1]). Der empirische Charakter ist nur die in der Zeit auseinander gezogene Darstellung des intelligiblen; damit begründet Schopenhauer das gleiche Gepräge aller einzelnen Handlungen desselben Individuums und die Unveränderlichkeit des Willens. Allein nun wird doch wieder diese Korrespondenz beim Eintreten des Phänomens der Heiligkeit oder der Verneinung des Willens zum Leben illusorisch. Ist über den sich zeitlich darstellenden Charakter durch einen intelligiblen Akt bereits entschieden, wo wäre da in jenem die Lücke, in die irgend ein neuer Willensakt eingreifen könnte? Freiheit ist nur im Reiche des Dinges an sich, und doch bei der Verneinung des Willens zum Leben tritt sie in die Erscheinung. Alles, was erscheint, steht unter der Herrschaft des Satzes vom zureichenden Grunde, ist ein Glied in der unendlichen Kette der Ursachen und Wirkungen; allein die Erscheinung, welche die Verneinung des Willens genannt wird, soll ausserhalb der Kette fallen und so gewissermassen

---

[1]) Briefwechsel zwischen Arthur Schopenhauer und Johann August Becker. Herausgeg. v. Joh. Karl Becker, Leipzig, 1883 erste Abteilung S. 19—24.

einen Riss in der Welt der Erscheinungen hervorbringen. Die Verneinung des Willens ist die Folge einer veränderten Erkenntnisweise, aber diese soll doch kein Motiv sein, weil Motive nur den empirischen Charakter bestimmen, während wir es hier mit einem freien Akt des intelligiblen Charakters zu thun haben. Endlich liegt es auf der Hand, dass wir auch hier einen Einfluss des Intellekts auf den Willen vor uns haben, nur einen noch viel grösseren, als im Subjekt des reinen Erkennens. So lange die Vorstellungen den an sich blinden Willen nur veranlassen, sein intelligibles Wesen in den einzelnen Akten zu entfalten, so lange kann man allerdings nicht von einem wirklichen Einfluss des Erkennens auf den Willen sprechen. Wenn aber der willensreine Intellekt lediglich durch den Inhalt seiner Erkenntnis eine totale Umwandlung des Willens in seinem innersten Kern, ja dessen gänzliche Selbstaufhebung zuwege bringt, so wird man hierin doch ohne Frage den denkbar grössten Einfluss erblicken müssen. Ein solcher Einfluss aber sollte nach Schopenhauer unmöglich sein. Denn wie konnte der Intellekt, dessen Aufgabe, ein Werkzeug des allmächtigen Willens zu sein, durch diesen determiniert ist, seiner Aufgabe untreu werden und sich geradenwegs gegen seinen Herrn wenden, dem er als seinem metaphysischen Grunde seine ganze Existenz verdankt? Ja, wie konnte das Ding an sich, der Wille, überhaupt der Veränderung und Vernichtung unterworfen sein? Schopenhauer hatte doch eben desshalb die Unveränderlichkeit des Willens behauptet, weil dieser metaphysisch, also unzeitlich, und darum auch unwandelbar ist? Alle Versuche Schopenhauer's, diese Schwierigkeiten zu beseitigen, sind vergeblich; seine Ethik ist ebenso wenig wie seine Ästhetik mit seiner Metaphysik in Einklang zu bringen [1]).

v. Hartmann, der die Lehre von der Willensverneinung, wenn auch im universellen und absoluten Sinne, mit Schopenhauer gemein hat, behauptet mit grösserer Consequenz, dass, wenn der Wille sich wende und selbst aufhebe, dies auch nur

[1]) Vgl. den Briefwechsel mit Becker.

infolge eines Motivs und Willensaktes geschehen könne. Vorstellungen an sich vermögen nichts über den Willen. Nur dadurch, dass sie ein entgegengesetztes Wollen erregen, können sie das vorhandene Begehren paralysieren. Daher bezeichnet v. Hartmann die Lehre Schopenhauer's, dass die Erkenntnis zum Quietiv des Willens werde, für unrichtig.

Wirkt die ethisch-geniale Erkenntnis als Motiv des Willens, so ist damit die Möglichkeit der Veränderung des Charakters zugegeben. Schopenhauer aber hat diese Möglichkeit auf das allerentschiedenste in Abrede gestellt, indem er nur den einen Fall ausnimmt, in welchem als Folge jenes mystischen Aktes der transcendentalen Freiheit eine radikale Umwandlung des Willens eintritt. Schopenhauer hat die Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters vor allem dadurch zu begründen gesucht, dass er das Verhältnis zwischen Wille und Motiv in klarer und lichtvoller Weise darlegte. Wir werden daher die Erörterungen Schopenhauer's über die Natur des Motivationsprozesses in aller Kürze wiedergeben und sehen, welche Konsequenzen er aus ihnen für die moralische Ausbildung des Willens zieht.

4. Der Motivationsprozess und die Unveränderlichkeit des Charakters.

Schon an einer früheren Stelle haben wir auseinandergesetzt, dass als eigentliche Motive des Willens nur die Gefühle bezeichnet werden können. Insofern aber die Gefühle, welche Motivationskraft erlangen, durch Empfindungen und Vorstellungen veranlasst werden, erscheinen diese als die Möglichkeit der Wirksamkeit der Motive oder als mittelbare Motive des Willens, wenn sie selber auch direkt keine Macht über den Willen besitzen. Nun hatte Schopenhauer, wie wir bereits wissen, aus Gründen der Metaphysik, Gefühl und Wille eng zusammengezogen, so eng, dass für die Darstellung des Motivationsprozesses das Gefühl nirgends in Betracht gezogen wird. Der Intellekt ist für Schopenhauer das Medium der Motive; er bildet gleichsam den „Verbindungsdraht," durch welchen die Motive auf den Willen einwirken können.

Der Intellekt ist der Schauplatz, auf welchem sich die Motive darstellen, als welche die Objekte zu betrachten sind[1]). Da nun aber nach Schopenhauer alle Objekte für das Subjekt nur als Vorstellungen vorhanden sind, so wären im Sinne unseres Philosophen zuletzt doch Vorstellungen die Motive. Hinsichtlich dieser Motive aber behauptet Schopenhauer, gestützt auf die Allgemeingültigkeit des Kausalitätsgesetzes, die Analogie der auf Motive erfolgenden Handlungen des Menschen mit den Reaktionen des Anorganischen auf physische Ursachen, der Pflanzen auf Reize und der Tiere auf blos anschauliche Motive und endlich auf die unbefangene Reflexion über die tägliche Erfahrung, dass sie die Handlungen des Menschen mit unbedingter Notwendigkeit nach sich ziehen. „Es ist durchaus weder Metapher noch Hyperbel, sondern ganz trockene und buchstäbliche Wahrheit, dass, so wenig eine Kugel auf dem Billard in Bewegung geraten kann, ehe sie einen Stoss erhält, ebenso wenig ein Mensch von seinem Stuhle aufstehen kann, ehe ein Motiv ihn weg zieht oder treibt: dann aber ist sein Aufstehen so notwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoss. Und zu erwarten, dass Einer etwas thue, wozu ihn durchaus kein Interesse auffordert, ist, wie erwarten, dass ein Stück Holz sich zu mir bewege, ohne einen Strick, der es zöge[2])."

Besteht demnach auch zwischen Motiv und Willensakt ein streng kausales Verhältnis, so hängt doch zuletzt die Wirksamkeit des Motivs von der besonderen Beschaffenheit des Willens selbst ab, auf den gewirkt wird. Wie die eigentümliche Naturkraft in dem Objekt, auf welches gewirkt wird, der Ursache einer Veränderung desselben erst Kausalität d. h. die Fähigkeit zu wirken verleiht, so vermögen nur unter der Voraussetzung eines bestimmten Willens die auf ihn gerichteten Ursachen, die Motive, wirksam zu werden. Daraus allein erklärt es sich, warum die gleichen Motive bei verschiedenen Individuen verschiedene Reaktionen hervor-

[1]) II. S. 255.

[2]) III F W S. 423—424.

rufen: der Wille ist bei beiden verschieden. Eine Handlung ist daher nur vorauszuberechnen, wenn beides, ein bestimmtes Motiv und ein bestimmter Wille, gegeben ist. „Diese speziell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens, vermöge deren seine Reaktion auf dieselben Motive in jedem Menschen eine andere ist, macht das aus, was man dessen Charakter nennt, und zwar, weil er nicht a priori, sondern nur durch Erfahrung bekannt wird, empirischen Charakter. Durch ihn ist zunächst die Wirkungsart der verschiedenartigen Motive auf den gegebenen Menschen bestimmt[1])." Man darf sich also die Kausalität des Motivs nicht etwa so denken, als ob es dem Willen die Kraft zu wirken und so zu wirken erst verleihe, nicht so, als ob der Wille rein passiv den äusseren Einwirkungen preisgegeben sei: er ist vielmehr ein natürlicher, bestimmt gerichteter Bethätigungsdrang. Nur unter der Voraussetzung des empirischen Willens ist das Motiv hinreichender Erklärungsgrund für die Handlung. Die Vorstellung als Motiv ist für die Thätigkeit des Willens überhaupt nur von untergeordneter Bedeutung, ja, sie ist nicht einmal ein notwendiges Ingredienz jeder Willenshandlung. Dies beweisen die Instinkte, deren Wirksamkeit, wie Schopenhauer sich, nicht ganz korrekt, ausdrückt, durch keinerlei Erkenntnis motiviert ist[2]). Thatsächlich bildet diese Erkenntnis nur keinen ausreichenden Grund für die durch sie motivierte Willensthätigkeit, weil die Beziehung des Wahrgenommenen auf bewusste Willenszwecke fehlt. Eine motivierende Vorstellung ist wohl da, aber keine Zweckvorstellung, welche die oft komplizierten instinktmässigen Handlungen begründen könnte; die ganze Handlung ist wohl motiviert, aber nicht auch die Thatsache, dass sie zweckmässig ausgeführt wird. So viel ist aber Schopenhauer zuzugeben, dass im Instinkt recht deutlich hervortritt, dass ein ursprünglicher Bethätigungsdrang vorhanden ist, welcher seiner Befriedigung ganz spontan entgegenstrebt. Denn eine geringfügige Wahr-

[1]) III F W S. 427.

[2]) I § 23 S. 168; II Kap. 27.

nehmung genügt schon, um eine lange Reihe von Handlungen auszulösen. „Reize sind zur Erzeugung der instinktmässigen Handlung notwendig; diese wird jedoch weit mehr durch die in der Organisation angelegten Tendenzen zur Bewegung als durch den Reiz bestimmt. Letzterer wirkt nur wie das Öffnen eines Ventils. Desswegen wird das Tier leicht getäuscht, z. B. wenn Insekten, durch den Geruch beirrt, ihre Eier in der Aaspflanze anbringen. Der Antrieb ist so stark, dass der Reiz keiner Kontrolle unterworfen wird. — Wenn der Instinkt auf Hindernisse stösst, kann ein Trieb zur Ausführung der instinktmässigen Bewegung erregt werden[1]).“

Das Wollen wird von den Motiven d. h. den Vorstellungen nicht von Anfang an erzeugt, sondern nur erregt; darin werden auch wir Schopenhauer Recht geben. Es ist ein Ursprüngliches, u. z. ein inhaltlich ganz bestimmtes Ursprüngliches, eine Aktivität oder Spontaneität, mit einem bestimmten Charakter bekleidet. Die Motive bestimmen nie mehr, „als das, was ich zu dieser Zeit, an diesem Ort, unter diesen Umständen will, nicht aber, dass ich überhaupt will noch was ich überhaupt will d. h. die Maxime, welche mein gesamtes Wollen charakterisiert. Daher ist das Wollen nicht seinem ganzen Wesen nach aus den Motiven zu erklären; sondern diese bestimmen nur seine Äusserung im gegebenen Zeitpunkt, sind blos der Anlass, bei dem sich mein Wollen zeigt[2]).“

---

[1]) Höffding. Psychologie i. Umr. VII A 4 S. 429.

[2]) I § 20 S. 159. — Den Standpunkt Schopenhauer's, nach welchem der Wille von der motivierenden Vorstellung weder erzeugt noch inhaltlich bestimmt wird, verficht mit Anlehnung an Schopenhauer in scharfsinniger Ausführung auch Bahnsen in seiner Schrift: „Zum Verhältnis zwischen Wille und Motiv“ 1866. Vgl. besonders S. 21—26 ib. „Der Boshafte“, sagt er, „ist nicht minder grausam, auch wenn er seinen Grimm verbeissen, der Edelmütige nicht minder liebereich, auch wenn er, von äusseren Hindernissen eingeschnürt, jedem Wohlthun entsagen muss.“ (ib. S. 25). „Demgemäss können wir die Charakteräusserungen aller zufälligen Beigaben.... entkleiden und behalten doch noch einen Willen zurück, der als Potenz alles dasjenige in sich schliesst, was nicht minder eine Essentia existenz ist, auch wo sie für immer verurteilt bleiben sollte, in der Latenz zu verharren. Hass und Liebe sind im Willen

Die Motive sind desshalb nur als Gelegenheitsursachen anzusehen. Als solche betrachtet Schopenhauer alle natürlichen Ursachen, weil sie der Naturkraft des Dinges, auf welches sie wirken, nur Gelegenheit geben, hervorzutreten. In dieser Beziehung erinnert Schopenhauer selbst an Malebranche[1]).

Nach alledem besteht die Bedeutung des Intellekts für den Motivationsprozess nur darin, dass er den längst inhaltlich bestimmten Willen zur Äusserung veranlasst. Gleichwohl kommt viel auf die Stufe und Beschaffenheit des Intellekts an; von ihnen hängt es ab, was für Motive dem Willen vorgehalten werden. Wenn dies auch an der moralischen Eigenart des Willens nichts ändert, so beeinflusst es doch die Richtung, in welcher der Wille sich äussert, in bedeutsamer Weise. Dem Tiere hält der Intellekt nur anschauliche Vorstellungen als Motive vor, dem Menschen aber auch, ja sogar vorwiegend, abstrakte, also Gedanken, Begriffe. Durch diese wird das Gebiet der Motive ein weiteres, ausgedehnteres, wird der Wille von der Gewalt augenblicklicher Eindrücke und Triebe frei. Abstrakte Motive können den anschaulichen entgegenwirken, und insofern jene der Rücksicht auf höhere, umfassendere Willenszwecke entspringen, können sie einen unwillkürlichen Willensantrieb hemmen oder gar eine ganz andere Handlung hervorrufen. Das Vermögen der abstrakten Vorstellungen, die Vernunft, bewahrt den Menschen vor impulsivem, voreiligem Handeln, sie giebt dem Menschen jene Besonnenheit, welche ihn instandsetzt, zwischen verschiedenen Motiven mit Bedacht und Überlegung zu wählen. Die Vernunft lässt den Menschen rückwärts und vorwärts blicken und

angelegt, als Anlagen und Keime vorhanden, auch wo ihm Gegenstände fehlen, die er lieben und hassen könnte u. s. w." (ib. S. 26) Ebenso meint er mit Schopenhauer, es gäbe keine Existentia ohne Essentia, und daraus erkläre sich die durch ihn selbst bestimmte Reaktionsweise des Willens. — Schon Bahnsen's Hauptwerk „Beiträge zur Charakterologie" 1867 stellte sich vor allem die Aufgabe, „das Problem vom lebendigen Verhältnis zwischen Wille und Motiv" zu fördern. (ib. Einleitung S. 1—2). —

[1]) I § 26 S. 196—197.

sein Leben im Ganzen überschauen. Sehr schön sagt Schopenhauer, der Mensch stehe zum Tiere in demselben Verhältnis, wie die sehenden zu den augenlosen Tieren: „letztere erkennen durch das Getast allein das ihnen im Raume unmittelbar Gegenwärtige, sie Berührende; die Sehenden dagegen einen weiten Kreis von Nahem und Fernem. Ebenso nun beschränkt die Abwesenheit der Vernunft die Tiere auf die ihnen in der Zeit unmittelbar gegenwärtigen anschaulichen Vorstellungen d. i. realen Objekte: wir hingegen, vermöge der Erkenntnis in abstracto, umfassen, neben der engen wirklichen Gegenwart, noch die Vergangenheit und Zukunft, nebst dem weiten Reiche der Möglichkeit: wir übersehen das Leben frei nach allen Seiten, weit hinaus über die Gegenwart und Wirklichkeit. Was also im Raume und für die sinnliche Erkenntnis das Auge ist, das ist gewissermassen in der Zeit und für die innere Erkenntnis die Vernunft[1]).

Sofern nun die Vernunft das ganze Leben überschaut, alle Willenszwecke kennt und gegeneinander misst, bildet sie Grundsätze für das Handeln, Maximen, die ein für allemal gelten sollen und darf darum praktische Vernunft genannt werden. Lässt sich der Mensch durch diese leiten, so ist er vernünftig, wenn nicht, bleibt er also ein Sklave des momentanen, von der anschaulichen Gegenwart erregten Impulses, so ist er unvernünftig. Der erstere handelt eines Menschen würdig, würdig des ihm vor dem Tiere verliehenen Vorzugs der Vernunft, ohne darum tugendhaft sein zu müssen, der letztere dagegen unwürdig, ohne dass man ihm moralische Schlechtigkeit vorwerfen dürfte. Tugend und Vernünftigkeit sind an und für sich sehr verschieden. Daher finden wir zuweilen Bosheit mit Vernunft und umgekehrt Edelmut mit Unvernunft vereinigt. Tugend und Vernünftigkeit hängen eben durchaus nicht notwendig zusammen. Denn die Tugend besteht in der Einschränkung des Egoismus, die höchste in der völligen Aufhebung des letzteren, der Willensverneinung; Vernünftigkeit aber ist nichts weiter als die Leitung des

[1]) I § 16 S. 132.

moralisch längst bestimmten Willens durch die den Lebenspfad hell beleuchtende Vernunft. Natürlich kann die moralische Handlungsweise auch gleichzeitig eine vernunftgemässe sein. Alsdann hat eben die Vernunft moralische Maximen aus dem Mitleid, der moralischen Triebfeder, auf dieselbe Weise gebildet, wie sie egoistische Maximen aus dem egoistisch gerichteten Willen bildet. Offenbar ist hier nicht die Vernunft die Quelle der Moral, sondern nur das notwendige Mittel zur Durchführung einer dem moralischen Wollen genau und im Einzelnen entsprechenden Lebensweise. Sie bildet auf Grund des Mitleids Grundsätze, in denen sich eine bestimmte moralische Gesinnung ausprägt, und bewahrt sie, gewissermassen als ein Reservoir der Moralität, für den Gebrauch auf. Die Funktion der Vernunft ist also nur eine untergeordnete, nämlich das Bilden und Bewahren von Maximen und das Vorhalten derselben gegen die Schwäche des Augenblicks und gegen inkonsequentes Handeln[1]).

Gleichwie aber eine eudämonistische Tugendlehre dieselben oder ähnliche Grundsätze aufstellt wie die ächte, so kann auch die praktische Vernunft, obwohl der Wille eigentlich auf die höchste Glückseligkeit gerichtet ist, die Bethätigung des letzteren dauernd in einer Weise bestimmen, die ihn von der äusseren Erscheinung des Heiligen, des höchsten Tugendideals, nur wenig unterscheidet. Alsdann ist die praktische Vernunft zu einer vollendeten geworden, und wer sie, wie der Kyniker, bethätigt, ist ein praktischer Philosoph; denn er übersetzt die Begriffe ins Leben, wie der theoretische Philosoph das Leben in Begriffe. Wie aber kommt die praktische Vernunft, deren wirkliches Ziel die Glückseligkeit ist, zu dem Ideal des Kynikers, das doch die höchste Bedürfnislosigkeit bedeutet? Die praktische Vernunft, so scheint es doch, sollte auf die Erfüllung der Bedürfnisse des Willens in einer völlig angemessenen, besonnenen Weise gerichtet sein! Darauf antwortet Schopenhauer: Die praktische Vernunft misst nicht nur jedes auftretende Motiv an den aus

---

[1]) I S 100; III G M S. 595—597.

allgemeineren und umfassenderen Willenszwecken hervorgegangenen Maximen, sondern sie zieht auch das Verhältnis unserer Willenszwecke überhaupt und im Ganzen zum Weltlauf und die Rückwirkung der einzelnen Willensbefriedigungen auf den Willen in nähere Erwägung. Die praktische Vernunft fragt zunächst freilich nur: welche Grundsätze muss ich bilden und dem Willen vorhalten, damit seine Handlungen allemal seine wahren Interessen fördern? Bald aber wird sie darauf aufmerksam, dass einer wirklichen Befriedigung des Willens zahllose und unüberwindliche, äussere und innere Hindernisse sich in den Weg stellen und sie fragt nunmehr: welche Grundsätze muss ich dem Willen mit Rücksicht auf die unabänderliche Beschaffenheit der Welt und seiner selbst vorhalten, damit er die grösstmögliche Befriedigung erreiche? Die praktische Vernunft führt nämlich zuletzt zu der Einsicht, dass die heftigen Affekte und Leidenschaften, in welche den Willen die begehrten Objekte versetzen, und das mühevolle, meist vereitelte Streben, diese zu erlangen, oder, wenn sie erlangt sind, die Furcht, sie zu verlieren, endlich gar der Verlust selbst viel grössere Schmerzen erzeugen, als die Entbehrung jener Objekte zu bewirken vermag. Darum wählten die Kyniker, welche die praktische Vernunft in ihrer Vollendung repräsentieren, als den besten und kürzesten Weg zu der grösstmöglichen Glückseligkeit den Weg der grösstmöglichen Entbehrung. Die Kyniker betrachteten das Leben in seiner einfachsten und nacktesten Gestalt mit den ihm von der Natur beigegebenen Beschwerden als das bei weitem erträglichste. Denn sie hatten die Überzeugung, dass es leichter sei, seine Wünsche und Bedürfnisse auf das Minimum herabzusetzen, als in ihrer Befriedigung das Maximum zu erreichen; weil dem letzteren nicht nur der Weltlauf entgegen sei, sondern auch unsere Wünsche und Bedürfnisse gerade dann, wenn sie befriedigt werden, ins Unendliche wachsen. So zogen sie denn die notdürftige Befriedigung der dringendsten Bedürfnisse und die Entbehrung alles Überflüssigen dem Streben nach Bequemlichkeit und Genuss vor, weil das letztere neue und grössere Plagen heraufbeschwört, als diejenigen sind, welche

es beseitigen will. Sie flohen alle Genüsse als Fallstricke, durch die man nachmals dem Schmerz überliefert würde.

Aus den Kynikern gingen die Stoiker dadurch hervor, dass sie die Praxis in eine Theorie umwandelten. Sie meinten, es sei nicht nötig, wirklich zu entbehren, sondern nur alles, was nicht von uns abhängt, als gleichgültig zu betrachten, so dass wir unseren Gleichmut und unsere Seelenruhe vollkommen bewahren, wenn wir ein Gut verlieren. Sie gehen von der Erkenntnis aus, dass der Weltlauf von unserem Willen gänzlich unabhängig sei und dass uns unvermeidlich Übel treffen müssen, weil sie aus einem Missverhältnis zwischen dem Weltlauf und unseren Wünschen entspringen. „Daher muss Eines dieser Beiden geändert und dem Andern angepasst werden. Da nun der Lauf der Dinge nicht in unserer Macht steht (οὐκ ἐφ' ἡμῖν), so müssen wir unser Wollen und Wünschen dem Lauf der Dinge gemäss einrichten: denn der Wille allein ist ἐφ' ἡμῖν“ [1]). Der von der Vernunft geforderte Zustand unseres Wollens und Wünschens ist aber die Wunsch- und Begierdelosigkeit, die Gleichgültigkeit gegen alle Güter, und ihre Folge rücksichtlich der Glückseligkeit ist die Ataraxie, welche in einer Abhärtung und Unempfindlichkeit des Gemüts gegen alle Streiche des Schicksals und den Unbestand des Glückes besteht [2]).

Ohne Zweifel sehen die kynische Bedürfnislosigkeit und die stoische Ataraxie der Askese des Heiligen sehr ähnlich. Aber sie sind nicht, wie diese, aus der Mortifikation des Willens, nicht aus seiner Verneinung, sondern im Gegenteil aus dem Verlangen nach Glückseligkeit hervorgegangen. Der Wille ist moralisch derselbe geblieben, der Charakter hat sich nicht geändert. Nur die Richtung, in welcher der Wille das, was er nun einmal will, sucht, nur diese hat sich geändert. Eine solche Änderung in der Richtung der Willensbethätigung ist hier, wie überall, wo abstrakte Motive den Ausschlag

---

[1]) II Kap. 16 S. 182. —

[2]) Über die „praktische Vernunft“ vergleiche: I und II § 16; I Anhang S. 652–662.

geben, dauernd eingetreten. Vorübergehend d. h. in einzelnen Fällen können falsche Motive, und wenn sie fortgesetzt wirken, auch für immer einen solchen Erfolg herbeiführen. So kann es auch hier den Anschein gewinnen, als sei der Wille ein anderer geworden, besonders, wenn die falschen Motive mehr im Geheimen wirken. Der Intellekt leitet den Willen nicht nur, er kann ihn auch irreleiten. Das Tier wird durch die anschaulichen Vorstellungen den Täuschungen der Sinne, des Scheins, der Mensch durch die noch hinzukommenden abstrakten Vorstellungen auch dem Irrtum ausgeliefert. Vorstellungen, denen nichts Wirkliches entspricht, Chimären gewinnen Macht über den Menschen und veranlassen ihn zu thun, was seinen Interessen völlig entgegen ist. Begriffe, die wir entweder selbst falsch gebildet oder aus Tradition, Schrift, Beispiel und Belehrung anderer, ohne ihre imaginäre Natur zu erkennen, überkommen haben, wirken gleich richtig gebildeten Begriffen als Motive des Wollens und verleiten uns zu den grössten Verkehrtheiten, ja, zu Handlungen, die der innersten Natur des Willens entschieden widersprechen. So z. B. spendet ein Geizhals reichlich Almosen, weil er hofft, dass sie ihm dereinst hundertfach wiedererstattet werden; oder Agamemnon ist bereit, seine Tochter zu schlachten, in dem Wahne, die Göttin heische dieses schreckliche Opfer von ihm[1]). Sehr richtig sagen daher die Scholastiker: Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum suum esse cognitum. (Suarez, Disput. metaph., disp. XXIII. sect. 7 et 8)[2]).

Es ist ganz natürlich, dass wir überall da, wo eine falsche, Motivationskraft besitzende Vorstellung eine der Natur des Willens ganz entgegengesetzte Handlung zur Folge hat, nicht glauben dürfen, der Intellekt habe das Wesen des Willens irgendwie geändert. Falsche Motive vermögen nur, je nach ihrer Häufigkeit und Bedeutsamkeit die Einsicht in die wahre Natur des Charakters zu erschweren[3]). Diese Einsicht steht überhaupt mit dem Grade der Deutlichkeit

[1]) I § 27 S. 212—214; II, S. 79—82. —
[2]) Von Schop. oft zitiert z. B. I S. 384; III F W S. 432. —
[3]) II S. 255.

und Gründlichkeit, in welchem die Willensbeziehungen vom Intellekt erfasst werden, in genauem Zusammenhang. Die Vorstellung von einem Objekt muss nicht nur gegenwärtig sein, sondern ihr Inhalt muss in seiner Beziehung zum Willen auch richtig erkannt, als eine reale, nicht imaginäre erkannt werden, damit sich der wahre Charakter unter der Einwirkung der Motive offenbare. Der Reiche muss wissen, welche Genüsse er sich für sein Geld verschaffen kann, er muss aber auch wissen, was Leiden heisst, damit aus seinem Verhalten deutlich ersichtlich sei, welches Verhältnis Egoismus und Sympathie in ihm haben. Ebenso darf die Hoffnung auf Lohn in einem künftigen Leben sein Thun nicht bestimmen, weil sonst nur scheinbar Mitleid, thatsächlich aber ein versteckter und verfeinerter Egoismus vorläge. Damit also der Charkter sich ganz seiner Natur gemäss offenbare, ist es nötig, dass der Intellekt eine richtige Ansicht darüber habe, wie weit jedes Motiv den Bestrebungen und der Gesinnung des Willens dient. Eine solche Ansicht wird aber, entsprechend der langsamen Entwicklung des Intellekts, erst allmählich erworben. Daher treten die einzelnen Charakterzüge nur nach und nach hervor und scheinen in den verschiedenen Lebensaltern nicht immer dieselben zu sein. So werden bisweilen Leidenschaften, denen man in der Jugend ergeben war, später freiwillig gezügelt, blos weil stärkere, ihnen entgegengesetzte Motive erst jetzt in das helle Licht der Erkenntnis getreten sind[1]). Nur die Erfahrung kann nicht blos andere, sondern auch uns selbst lehren, welchen Charakter wir besitzen, und so lernen wir uns zuletzt als ganz andere kennen, als wofür wir uns a priori hielten. Oft genug geschieht es dann, dass wir über uns selbst erschrecken[2]).

Allein dieses Erschrecken vermag an unserem Charakter nichts zu ändern. Wie sehr auch die Erkenntnis den allmählich offenbar werdenden Charakter verdammen mag, ihn umzuwandeln vermag sie nicht; seine Grundrichtung, seine

---

[1]) II, Kap. 19 S. 260—261.

[2]) I § 55 S. 384—385.

Hauptmaxime bleibt allezeit dieselbe. „Wer durch Erfahrung oder fremde Ermahnung belehrt, einen Grundfehler seines Charakters erkennt und beklagt, fasst wohl den festen und redlichen Vorsatz, sich zu bessern und ihn abzulegen; trotzdem aber erhält, bei nächster Gelegenheit, der Fehler freien Lauf. Neue Reue, neuer Vorsatz, neues Vergehen. Wenn dies einige Male so durchgemacht ist, wird er inne, dass er sich nicht bessern kann, dass der Fehler in seiner Natur und Persönlichkeit liegt, ja mit dieser Eins ist. Jetzt wird er seine Natur und Persönlichkeit missbilligen und verdammen, ein schmerzliches Gefühl haben, welches bis zur Gewissenspein steigen kann: aber jene zu ändern vermag er nicht [1]).“ Es ist völlig unmöglich, dass der Wille durch die Erkenntnis oder sonst irgendwie gebessert werde. So wenig man Blei in Gold verwandeln kann, ebenso wenig können alle Professoren der Ethik und alle Prediger der Tugend einen unedlen Charakter zu einem tugendhaften und edlen umschaffen. Es giebt keine Ethik, die das Menschengeschlecht umwandeln und bessern könnte [2]). Denn jede Lehre wirkt nur auf die Erkenntnis, diese aber bestimmt nie den Willen selbst d. h. den Grundcharakter des Wollens, sondern blos dessen Anwendung auf die vorliegenden Umstände, also das Wie und Ob und die Richtung des Wollens. „Zu glauben, dass die Erkenntnis wirklich und von Grund aus den Willen bestimme, ist wie glauben, dass die Laterne, die einer bei Nacht trägt, das primum mobile seiner Schritte sei [3]).“ Die schon von Plato und Seneca aufgeworfene Frage, ob die Tugend lehrbar sei, ist demnach zu verneinen. Velle non discitur. Die Tugend ist wie der Genius angeboren. Darum ist die Einsicht, dass die Tugend und das Laster von der Vernunft völlig unabhängig sei, die Grundlage aller Menschenkenntnis, und thatsächlich handeln auch die Meisten im Leben so, dass man deutlich erkennt, wie sie die Unveränderlichkeit des Charakters voraussetzen.

[1]) II Kap. 19. S. 260. —
[2]) I Anhang S. 667—668.
[3]) II Kap. 19. S. 260.

Ist der Wille in seinem innersten Wesen ursprünglich gegeben und unwandelbar, so kann die Erkenntnis das Wollen selbst nicht moralisch machen. Allein die Ausführung des Wollens, das Handeln, vermag die Erkenntnis zu verbessern, und zwar durch Belehrung oder auch durch Irreleitung des Intellekts. Die Belehrung kann die Wahl der Mittel zur Erreichung der Willenszwecke ändern, aber nicht diese letztere selbst. Verbrechen beruhen oft nur auf einer falschen Auffassung der Lebensverhältnisse. Man kann daher dem Verbrecher zeigen, dass Arbeit und Ehrlichkeit sicherer und leichter zum eigenen Wohle führen, als Diebstahl und Betrug. Hierauf beruht das amerikanische Pönitentiarsystem: es beabsichtigt nicht, das Herz des Verbrechers zu bessern, sondern blos ihm den Kopf zurechtzusetzen, ihm zu zeigen, wie er das erreichen kann, was sein Herz begehrt. Man kann dem Egoisten zeigen, dass er durch Aufgeben kleinerer Vorteile grössere erlangen kann, dem Boshaften und Schadenfrohen, dass er durch die Verursachung fremder Leiden grössere auf sich selbst herabbeschwören wird. „Aber den Egoismus selbst, die Bosheit selbst wird man Keinem ausreden; so wenig wie der Katze ihre Neigung zum Mausen“ [1]). Ebenso kann man den guten Menschen in seinen Handlungen bestimmen, indem man z. B. die, anderen Menschen nachteiligen, entfernten Folgen einer gut gemeinten Handlung nachweist oder umgekehrt zu zeigen versucht, dass die mitleidige Verschonung des Verbrechers der recht verstandenen Menschenliebe entgegen sei. In dieser Hinsicht giebt es allerdings eine moralische Bildung, aber sie besteht nur darin, dass der Kopf aufgehellt wird, während das Herz ungebessert bleibt [2]). Damit ist nur die Möglichkeit einer intellektuellen Erziehung gegeben. Ihre Aufgabe ist es, dem Willen sein Verhältnis zu den Dingen richtig nachzuweisen, so dass er deutlich sieht, was er will, und bei der Wahl dem Irrtum weniger ausgesetzt ist. Der Wille legt sich bei deutlicher Erkenntnis der

---

[1]) III G M § 20 S. 637.

[2]) III G M § 20 S. 636—637. —

Lebensverhältnisse konsequenter und entschiedener an den Tag, so dass er ganz unverfälscht zum Ausdruck gelangt [1]).

Viel scheinbarer als infolge der Belehrung des Intellekts ist der moralisierende Einfluss der Erkenntnis infolge einer Irreleitung desselben, also durch absichtliche Vorhaltung falscher Motive. Man kann dem Intellekt eines egoistischen Menschen vorspiegeln, dass die Milderung fremder Leiden mittelbar, auf irgend einem Wege, dem Spender zu seinem eigenen Vorteil gereicht. Die meisten Sittenlehren sind auch weiter nichts als verschiedene Versuche, die Tugend als vernünftigen Eudämonismus anzupreisen. Durch solche Vorspiegelungen kann man ein moralisch aussehendes Handeln erzielen, aber die Gesinnung, die grundwesentliche Beschaffenheit des Wollens, auf die allein für die moralische Beurteilung alles ankommt, ist dieselbe geblieben. Ähnlich der Wirkung einer eudämonistischen Tugendlehre ist die religiöser Dogmen. Sie können wohl auf das äussere Thun einen starken Einfluss üben, aber nimmermehr vermögen sie die Gesinnung zu ändern, und darum ist die durch ein Dogma motivierte Handlung ohne moralischen Wert, sie ist nur ein opus operatum. Denn wie immer die Dogmen den Willen leiten mögen, so ist dabei dennoch immer das, was der Mensch eigentlich und überhaupt will, dasselbe geblieben. Blos über die Wege, auf welchen es zu erlangen ist, hat er andere Gedanken bekommen.

Legalität, eine civile oder legale Besserung ist es einzig und allein, was man durch Irreleitung des Intellekts zu erzielen vermag. Allein, wie weit man es auf diesem Wege auch bringen mag, moralisch ist hiermit nichts erreicht. „Es liesse sich denken, dass ein vollkommner Staat, oder sogar vielleicht auch ein vollkommen fest geglaubtes Dogma von Belohnungen und Strafen jenseits des Todes, jedes Verbrechen verhinderte: politisch wäre dadurch viel, moralisch nichts gewonnen, vielmehr nur die Abbildung des Willens durch das Leben gehemmt [2]).

---

[1]) ib.; vgl. II Kap. 19 S. 259; III P W S. 431—432; I S. 383—384.
[2]) I S. 475.

Analog dem Einfluss des moralischen Unterrichts auf das Handeln ist der Einfluss des Beispiels, nur viel stärker und eindringender. Dies beruht darauf, dass die meisten Menschen zum selbstständigen Nachdenken zu träge sind, die zur Auffindung des rechten Weges nötigen Kenntnisse nicht immer besitzen und daher gerechtes Misstrauen gegen die eigene Urteilskraft hegen, die schon von Natur selten gross zu sein pflegt. Darum treten sie gern in fremde Fussstapfen, indem sie ihrem Nachahmungstriebe folgen. Natürlich wirkt das Beispiel nur durch das Medium des Intellekts, und es wirkt nicht unbedingt, was daraus hervorgeht, dass ein und dasselbe Beispiel auf den einen verführerisch, auf den anderen abschreckend wirken kann. Das Beispiel wirkt eben nur als Motiv und darum nur unter der Voraussetzung der Empfänglichkeit für dasselbe. Also auch das Beispiel vermag den Charakter nicht zu ändern, weil seine Einwirkung schliesslich doch von der Beschaffenheit des letzteren abhängig ist[1]).

Die Gewohnheit endlich, deren Macht bekanntlich am stärksten ist, kann den Charakter weder ändern noch formen. Schopenhauer hat sich jedoch gerade über diesen, für die Frage nach der Modifikabilität des Charakters so wichtigen Punkt nicht ausführlich verbreitet. Er meint, vieles, was sich in Wahrheit aus der Unveränderlichkeit des Charakters erkläre, führe man fälschlich auf die Macht der Gewohnheit zurück. Dagegen beruhe die wirkliche Macht der letzteren, ähnlich wie die des Beispiels, auf der Trägheit, welche dem Intellekt und dem Willen Arbeit und Mühe, Überwindung von Schwierigkeiten und Gefahren, die eine neue Wahl nötig machen könnte, ersparen möchte. So thun wir heute, was wir unzählige Male gethan haben, und wovon wir längst durch Erfahrung wissen, dass es zum Ziele führt[2]).

Weder die Lehre, noch das Beispiel, noch die Gewohnheit kann also den Charakter irgendwie ändern. Denn dieser ist von Anfang an gegeben, durchaus ursprünglich und unwan-

---

[1]) P II § 119.

[2]) P II § 307.

delbar. Worauf beruht es nun aber, dass der empirische Charakter allezeit als ein und derselbe erscheint? Darauf, dass er das phänomenale Abbild des intelligiblen Charakters ist, auf welchen, weil er das der ganzen Erscheinung des empirischen Charakters zugrundeliegende Ding an sich ist, die Kategorie der Vielheit keine Anwendung finden kann. Der intelligible Charakter, der als solcher eine Einheit ist, stellt sich für das an Zeit, Raum und Kausalität gebundene Erkenntnisvermögen in einer Vielheit und Verschiedenheit von Handlungen dar, welche, eben wegen der Einheitlichkeit des in ihnen sich Darstellenden, alle genau dasselbe Gepräge zeigen müssen[1]). „Wie der ganze Baum nur die stets wiederholte Erscheinung eines und desselben Triebes ist, der sich am einfachsten in der Faser darstellt und in der Zusammensetzung zu Blatt, Stiel, Ast, Stamm wiederholt und leicht darin zu erkennen ist, so sind alle Thaten des Menschen nur die stets wiederholte, in der Form etwas abwechselnde Äusserung seines intelligiblen Charakters, und die aus der Summe derselben hervorgehende Induktion giebt seinen empirischen Charakter“ [2]).

Es steht also von vornherein fest, was für einen Charakter wir haben, aber darum steht dies nicht zugleich auch für uns fest. Erst durch die Erfahrung, erst an den Motiven lernen wir uns selbst kennen, erst durch unsere Handlungen wird uns klar, was wir sind und was wir wollen. Und sogar auf diesem Wege gelangen wir nicht so schnell zur Kenntnis unserer selbst, als man zunächst glauben sollte, weil die Reflexion, die aus ihr hervorgehende Besonnenheit, die abstrakte Kenntnis aller möglichen menschlichen Ideale uns bereden, unserem Charakter Gewalt anzuthun. Wir halten uns vor, was dem Menschen überhaupt, nicht uns insbesondere vermöge des uns angeborenen individuellen Charakters möglich und erreichbar ist, und weil wir zu allen möglichen Anstrebungen und Leistungen eine gewisse, wenn auch sehr geringe

[1]) III F W, V; vgl. I § 55 S. 377—378. —

[2]) I § 55 S. 378.

Anlage in uns finden, so zwingen wir uns zu gar vielen Versuchen, die, weil sie unserer wahren Natur widersprechen, zuletzt doch stümperhaft bleiben müssen. Allein dadurch hindern wir die vollkommne Abbildung unseres Charakters und unsere Einsicht in das, was wir wirklich und unabänderlich wollen. Wir irrlichterlieren hin und her, bereiten uns dadurch viel Reue und Schmerz und verschwenden viel Kraft und Mühe in falschen Richtungen, statt dass wir unseren Sinn ganz auf die Ausbildung unserer scharf ausgeprägten Anlagen richten und ohne vergeblichen Kampf unseren moralischen Charakter im Leben durchführen sollten. Erst allmählich, wenn mancher Versuch misslungen ist und wir umsonst gerungen haben, erkennen wir den Weg, der uns vorgezeichnet ist. Wir haben nun eine vollkommne Kenntnis unseres empirischen Charakters, der eigenen Individualität, wir haben ein deutliches Wissen von unseren unabänderlichen Eigenschaften, von dem Mass und der Richtung der geistigen und körperlichen Kräfte, also von den gesammten Stärken und Schwächen unseres Wesens. Was wir hierdurch erreicht haben, nennen wir den erworbenen Charakter. Was wir wollen und können, bringen wir jetzt in feste Begriffe, formen es zu deutlichen Maximen, die wir uns stets gegenwärtig halten und methodisch und streng befolgen, unbeirrt durch den vorübergehenden Einfluss der Stimmung, oder den Eindruck der Gegenwart, ohne gehemmt zu werden durch das Bittere oder Süsse einer auf dem Wege angetroffenen Einzelheit, ohne Zaudern, ohne Schwanken, ohne Inkonsequenzen. Dadurch ersparen wir uns manchen bitteren Schmerz. Denn wenn wir wissen, wo unsere Stärken und wo unsere Schwächen liegen, „so werden wir unsere hervorstechenden natürlichen Anlagen ausbilden, gebrauchen, auf alle Weise zu nutzen suchen und immer uns dahin wenden, wo diese taugen und gelten, aber durchaus und mit Selbstüberwindung die Bestrebungen vermeiden, zu denen wir von Natur geringe Anlagen haben; werden uns hüten, das zu versuchen, was uns doch nicht gelingt“ [1]). Wir werden alsdann oft der Freude und

[1]) I § 55 S. 397.

des Genusses teilhaftig werden, welche in dem Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte liegen, und selten den Schmerz erfahren, an unsere Schwächen erinnert zu werden, welches letztere eine Demütigung ist, die vielleicht den grössten Geistesschmerz verursacht. „Kenntnis der eigenen Gesinnung und seiner Fähigkeiten jeder Art und ihrer unabänderlichen Grenzen ist in dieser Hinsicht der sicherste Weg, um zur möglichsten Zufriedenheit mit sich selbst zu gelangen. Denn es gilt von den inneren Umständen, was von den äusseren, dass es nämlich für uns keinen wirksameren Trost giebt, als die volle Gewissheit der unabänderlichen Notwendigkeit[1]).

Wir haben nun die Lehre Schopenhauer's vom Motivationsprozess, von der praktischen Vernunft, seine Lehre von der Leitung und Irreleitung des Intellekts durch Unterricht, Beispiel und Gewöhnung und endlich seine Erörterungen über den erworbenen Charakter nacheinander zusammenhängend dargestellt. Wir werden sagen müssen, dass in ihnen viel Wahrheit enthalten ist. Aber wenn wir den Blick auf das Ganze richten, werden wir die Wahrheit nur als eine halbe bezeichnen können, insofern Schopenhauer mit Unrecht die Unveränderlichkeit des Charakters entschieden voraussetzt und als völlig sicher betrachtet. Mit dieser Voraussetzung und ihren Beweisen allein werden wir uns hier beschäftigen, weil es uns zu weit von unserem Thema ablenken würde, wenn wir im Einzelnen eine Sonderung der Spreu vom Weizen vornehmen wollten. Unsere Aufgabe soll es nur sein, zu untersuchen, ob Schopenhauer mit Recht den charakterbildenden Einfluss des Intellekts und weiterhin überhaupt die Veränderlichkeit der angeborenen Willensbestrebungen bestreitet.

Obwohl die Erfahrung unzweifelhaft lehrt, dass die Umbiegung festgewurzelter Willenstriebe nur schwer zu erreichen ist, so müssen wir doch die Lehre von der Unveränderlichkeit des Charakters als falsch bezeichnen. Selbst Kant und Schopenhauer haben, freilich im Widerspruch mit

---

[1]) ib. S. 397—398; vgl. über den „erworbenen Charakter" I § 55 S. 393—399 und III P W III S. 429.

ihrer Lehre vom intelligiblen Charakter und ihrer Erkenntnistheorie, jene radikale Charakterwandlung, welche die Kirche als Wiedergeburt bezeichnet, nicht bestreiten mögen. Und doch war es von hier aus nur ein Schritt zu der Einsicht, dass auch Veränderungen niederen Grades im Einzelnen und im Kleinen möglich sein müssen. Doch zu dieser Erkenntnis zu gelangen, wurden sie dadurch verhindert, dass sie empirisch-psychologische Fragen von erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aus beurteilten. Wir möchten nun nicht etwa umgekehrt die Veränderlichkeit des Charakters aus dem Grunde behaupten, weil unseres Erachtens das ethische und religiöse Bewusstsein sie fordert. Wir fragen vielmehr, worauf beruft sich denn Schopenhauer zum Beweise für seine entgegengesetzte Behauptung? Darauf, dass der empirische Charakter ein Abbild des intelligiblen sei, der, weil unzeitlich, auch einheitlich sein muss und darum zur Annahme einer durchgängigen, moralischen Gleichartigkeit der ihn darstellenden einzelnen Handlungen des empirischen Charakters nötige. Allein die Annahme des intelligiblen Charakters ruht auf erkenntnistheoretischen Voraussetzungen: solche aber waren und sind, nicht minder als die metaphysischen, stets nur geeignet, die unbefangene Erörterung psychologischer Fragen zu erschweren oder gar unmöglich zu machen. Also nur die Erfahrung und die Logik können zu Entscheidung der vorliegenden Fragen herangezogen werden. Auf die Thatsache, dass auf die gleichen Motive bei verschiedenen Individuen verschiedene Reaktionen erfolgen, kann unmöglich hingewiesen werden. Denn aus ihr lässt sich nur dies Eine schliessen, dass eine verschiedene Charaktergrundlage oder Reaktionstendenz in verschiedenen Individuen vorhanden ist, nicht aber, dass sie zu allen Zeiten in demselben Individuum die gleiche bleiben muss. Schopenhauer weist nun aber ferner darauf hin, dass jeder an sich selbst und anderen erfahre, wie wenig es möglich sei, die angestammte Sinnesart zu ändern. Doch dagegen lässt sich zweierlei geltend machen: Erstens, dass auch Schopenhauer radikale Umwandlungen nicht bestreitet, zweitens, dass weniger bedeutende Modifikationen des Charakters

uns leicht entgehen. Gewiss sind radikale Umwandlungen höchst selten, weil sie nur durch Motive von ausserordentlich starkem Gefühlswert, wie sie nur selten im Leben erscheinen, herbeigeführt werden können. Und freilich scheint es meistens so, als ob der Charakter, wie er schon in frühen Jahren hervortritt, bis zum Grabe unverändert geblieben wäre. Allein wenn es auch wahr ist, dass sich bei den meisten Menschen mit Sicherheit keine Veränderung des Charakters während ihres Lebenslaufes nachweisen lässt, so dürfen doch Grössen, weil sie klein, verschwindend klein sind, darum nicht gleich Null gesetzt werden. Aus den beiden angeführten Thatsachen kann nur gefolgert werden, dass die Veränderung des Charakters schwierig ist und in den meisten Fällen langsam und unmerklich vor sich geht, nicht aber, dass sie völlig unmöglich ist. Wenn Schopenhauer endlich meint, dass wir im praktischen Leben durchaus so verfahren, als ob wir die Unveränderlichkeit des Charakters voraussetzen, so hat dies seinen Grund lediglich darin, dass in den meisten Fällen keine oder nur minimale Veränderungen eingetreten sind, der Rechenfehler also fast immer unbedeutend ist und darum für die Praxis nicht in Betracht kommt. Übrigens findet jene Voraussetzung doch eigentlich nur in Bezug auf gereifte Menschen Anwendung, bei denen die Bildsamkeit in der That eine geringere geworden ist, weil die Lebenserfahrungen, diese im weitesten Sinne genommen, im Wesentlichen abgeschlossen sind und an der ursprünglichen Anlage ihre modifizierende Kraft bereits erprobt haben. Aber selbst hier können besonders ausserordentliche Verhältnisse und ungewöhnliche Erlebnisse noch Veränderungen hervorrufen. Schliesslich beruft sich Schopenhauer noch auf die Logik, genauer auf den Satz vom Widerspruch. Jede Existentia, sagt er, setze eine Essentia voraus, jedes Seiende müsse eben auch Etwas sein, eine ihm wesentliche, eigentümliche Natur haben, vermöge welcher es ist, was es ist. Jedes Seiende müsse ein bestimmtes Wesen haben, das es stets behauptet, und dessen Äusserungen von den Ursachen mit Notwendigkeit hervorgerufen werden, ein Wesen, das keineswegs ein Werk jener Ursachen, noch

durch dieselben modifikabel sei. Alles dies gelte vom Willen ebenso sehr, wie von allen übrigen Wesen in der Natur. Auch er habe zur Existentia eine Essentia d. h. grundwesentliche Eigenschaften, die seinen Charakter ausmachen und nur der Veranlassung von aussen bedürfen, um hervorzutreten. „Folglich zu erwarten dass ein Mensch, bei gleichem Anlass, ein Mal so, ein ander Mal aber ganz anders handeln werde, wäre wie wenn man erwarten wollte, dass derselbe Baum, der diesen Sommer Kirschen trug, im nächten Birnen tragen werde." Eine Existentia ohne Essentia bedeute nichts anderes, als dass etwas sei und dabei doch Nichts sei, was wiederum heisse, nicht sei, und dies müsse offenbar als Widerspruch bezeichnet werden[1]).

Der Fehler, den Schopenhauer in seinem Schlussverfahren begeht, liegt auf der Hand. Allerdings setzt jede Existentia eine Essentia voraus: alles, was ist, muss irgendwie beschaffen sein, denn sonst wäre es Nichts und darum in der That überhaupt nicht. Allein dies heisst doch nur, dass jedes Ding in jedem Augenblicke etwas ganz Bestimmtes sein müsse, nicht aber, dass es allezeit und immer ein und dasselbe sein müsse. Schopenhauer hat hier offenbar dem Begriff der Essenz den der Substanz untergeschoben, um die jedem Dinge notwendige Beschaffenheit in eine dauernde und beharrliche umzuwandeln.

Nach alledem ist es etwas zu viel gesagt, wenn Schopenhauer behauptet, er habe die Unveränderlichkeit des Charakters als eine Thatsache bewiesen[2]). Erfahrung und Logik berechtigen nicht zu dieser Behauptung. Dagegen ist es gerade umgekehrt ein Postulat der Psychologie, dass der Charakter ein Produkt der Entwicklung und darum auch veränderlich sein müsse. Der Charakter ist eine höchst verwickelte, sehr zusammengesetzte Erfahrungsthatsache, welche die Psychologie erklären, aus ihren Bestandteilen ableiten will. Allein in demselben Augenblicke, in welchem wir die Individualität

[1]) III F W S. 437; vgl. ib. S. 429—441.

[2]) II S. 705

ihrem ganzen Umfange nach als gegeben betrachten, wird der Psychologie ihr Problem entzogen. Es ist ja gerade dies die Aufgabe der Psychologie, die Elemente, als deren Produkt der Charakter sich darstellt, und die Bedingungen, unter denen dieser sich bildet, ausfindig zu machen. Die Psychologie als empirische Wissenschaft muss es daher als einen Eingriff in ihr Recht betrachten, wenn von vornherein, etwa von erkenntnistheoretischen oder spekulativen Voraussetzungen aus, der Charakter als ein absolut Ursprüngliches gesetzt wird[1]).

Indem die Psychologie an das Problem von der Entstehung des Charakters herantritt, wird sie letzteren zunächst aus dem gesamten Werdeprozess des Individuums, also aus den Bedingungen, unter denen das Individuum entsteht und sich entwickelt, zu erklären suchen. Wenn ihr dies nicht ganz gelingt, so wird sie vom Individuum auf die Gattung zurückgreifen und also auf die Entwicklung des Geschlechts zurückzuführen suchen, was aus der Entwicklung des Einzelnen nicht abgeleitet werden kann. Thatsächlich wird die Psychologie nicht umhin können, auch den letzteren Weg einzuschlagen, ohne sich dadurch beirren zu lassen, dass er zu unabschliessbaren Untersuchungen führt. Schon eine einfache Überlegung macht es wahrscheinlich, dass, wie physische und intellektuelle Eigentümlichkeiten sich vererben, auch moralische Anlagen sich im Geschlecht fortpflanzen werden. Und weiter kann der Wille doch auch nicht, wie nach Locke und Condillac der Intellekt, als tabula rasa auf die Welt kommen; er muss doch irgendwie beschaffen sein, wenn er auch nach der einen oder der anderen Richtung mehr oder weniger entschieden ausgeprägt sein mag. Überdies zeigen sich oft genug von Anfang an bestimmte moralische Beschaffenheiten des Willens, gegen welche die Erziehung oft wenig oder garnichts auszurichten vermag. Daher wirkt die Erziehung am meisten auf mittlere Naturen, deren angeborene moralische Dispositionen nicht scharf ausgeprägt sind und darum am ehesten

[1]) Höffding, Psych. i. Umr. S. 448—449.

abgeändert werden können. Endlich spricht die Thatsache, dass zwei Individuen, trotz einer wesentlich gleichartigen Erziehung, einen ganz verschiedenen Charakter haben können, deutlich für eine ursprüngliche Grundlage.

Unter der Voraussetzung, dass auch moralische Eigenschaften sich vererben, einer Voraussetzung, zu welcher uns die Untersuchung des Charakters notwendig führen muss, stossen wir auf einen neuen Beweis für die Veränderlichkeit des Charakters. Wenn radikale Umwandlungen so selten sind und sonstige Veränderungen meist von geringfügigerer Art zu sein scheinen, so findet dies seine Erklärung gerade darin, dass die angeerbten Anlagen, ihren überwiegenden Bestandteilen nach, ein Produkt der Entwicklung des Geschlechts sind, so dass die Erfahrungen des kurzen individuellen Lebenslaufes meistens nur einen weniger bedeutenden modifizierenden Einfluss zu üben vermögen. Im Laufe der langen Entwicklung des Geschlechts aber summieren sich unter günstigen Umständen die kleinen Wirkungen und treten nun in ihrer Unterschiedenheit von der anfänglichen Willensbeschaffenheit stärker und deutlicher hervor. Wir lassen hier unerörtert, ob das Menschengeschlecht im Ganzen im Laufe seiner Geschichte sittliche Fortschritte gemacht hat, wenn wir auch zu dieser, freilich schwer beweisbaren, Annahme neigen. Aber dies wird doch nicht bestritten werden können, dass so hohe sittliche Charaktere wie Amos und Jeremia, Aristides und Sokrates, die Gracchen und Cato, Spinoza und Kant in jener grauen Vorzeit, da der Mensch sich vom Tiere wenig unterschied, unmöglich existiert haben können. Die Tugenden strenger Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit, der Grossmut und Versöhnlichkeit, der aufopfernden Liebe für Einzelne und das Vaterland, wie sie die Geschichte in zahllosen, nicht anzuzweifelnden Beispielen darbietet, können nur als im Laufe der menschheitlichen Entwicklung entstanden vorgestellt werden. Der Wille hat sich also wirklich geändert, wie neben den radikalen Umwandlungen der Individualwillen schon das Vorhandensein einer höheren Sittlichkeit an und für sich beweist.

Wir dürfen daher mit Recht behaupten, dass der Charakter veränderlich ist, während die entgegengesetzte Meinung Schopenhauer's, wie wir gesehen haben, mancherlei Einwürfen unterliegt. Desshalb kann es sich für uns nur darum handeln, im Einklang mit unseren psychologischen Anschauungen die Bedingungen der Möglichkeit der als thatsächlich nachgewiesenen Veränderlichkeit des Charakters aufzuzeigen. Eine vollständige Aufzählung aller Bedingungen liegt nicht in unserer Absicht. Wir wollen uns vielmehr darauf beschränken, zu zeigen, welche Rolle der Intellekt bei der Veränderung des Willens spielt und inwiefern unsere Ansicht mit den sonstigen von uns vertretenen psychologischen Anschauungen harmoniert. Dass der Intellekt im moralischen Bildungsprozess eine Rolle spiele, wird schon daraus wahrscheinlich, dass seine bedeutsame Verschiedenheit bei Mensch und Tier unter allen psychischen Seiten am meisten hervorsticht. Wie das Vermögen, abstrakt vorzustellen, nach Schopenhauer den Menschen befähigt, als „praktische Vernunft" den Willen statt nach dem augenblicklichen Antrieb mit Rücksicht auf das Gesamtleben und nach seinem Verhältnis zum Weltlauf zu bestimmen, wie jenes Vermögen den Willen durch Chimären auf Abwege führt und endlich dem Menschen zum „erworbenen Charakter" verhilft, ebenso spielt es auch in der moralischen Ausbildung des Menschen eine Rolle, schon weil Moralität die Fähigkeit, fremdes Leid vorzustellen, voraussetzt. Natürlich vermag der Intellekt auf den Charakter nicht direkt eine verändernde Einwirkung zu üben, da er ja den Willensakt nicht aus sich erzeugen kann: dazu müsste er selbst Aktivität sein. Daher kann seine Bedeutung nur eine mehr untergeordnete sein, aber darum ist er doch für die moraliche Entwicklung des Willens unentbehrlich. Wir werden in Folgendem einige Veränderungsmöglichkeiten aufzeigen, aus denen zugleich die Bedeutung des Intellekts für die Umbildung des Willens sich ergeben wird.

Ist der Wille in vielen seiner moralischen Züge ursprünglich, so hängt die Wirksamkeit jeder beliebigen Vorstellung von der Natur des Willens selbst ab. Denn die Vorstellung

vermag nur durch Gefühle auf den Willen zu wirken; die Natur des erregten Gefühls ist aber, da dieses sich lediglich als eine Affektion des Willens darstellt, durch den letzteren völlig bestimmt. Dennoch liegt die Entscheidung darüber, ob das erregte Gefühl motivierende Kraft besitzt, zuletzt allein in der Hand des Willens. Erregen zwei Vorstellungen entgegengesetzte Motive, so wird von diesen das stärkere siegen, und dies heisst nichts anderes, als dass der entschiedene Willenstrieb sich durchsetzen wird. So lange sich daher der Wille frei nach seinem innersten Wesen unterscheiden darf, ist nicht abzusehen, wie eine Veränderung desselben möglich sein sollte. Er muss von aussen, d. h. durch die Gesetze, welche das Vorstellungs- und Gefühlsleben beherrschen, und vor allem durch die Lebenserfahrungen im weitesten Sinne Hilfe erhalten, wenn er in die seiner Natur entgegengesetzten Bahnen gelenkt werden soll. Dies aber kann geschehen, ohne dass im Willen selbst ein Hindernis läge, weil die angeborene Anlage nicht metaphysisch und darum nicht absolut determiniert ist. Das Wollen selbst ist zwar eine grundlose Urthatsache, allein die besondere Art des Wollens ist allemal ein Produkt der Entwicklung. Haben bestimmte Formen von Willenstrieben z. B. die altruistischen früher entstehen und, wie die einzelnen Individuen zeigen, bis zu einem so verschiedenen Grade von Vollkommenheit sich entwickeln und so den egoistischen hier mehr dort weniger Boden abgraben können, so muss dies auch heute noch möglich sein. Das Vererbte ist nicht absolut unveränderlich. Die Thatsache der Vererbung ist der des Gedächtnisses ähnlich und besagt nur, dass eine Tendenz, das Erworbene zu bewahren, vorhanden ist, wie ja auch Vorstellungen nicht durchaus erhalten bleiben. Diese Tendenz kann einen sehr verschiedenen Grad von Stärke haben. Der Wille im Sinne einer prädisponierten Reaktionsweise ist demnach in sehr verschiedenem Grade angeboren. Starke Tendenzen sind schwer auszurotten, aber selbst sie sind nicht unüberwindlich, weil sie immerhin gleich den auf einem entwickelteren Vorstellungsleben beruhenden, höheren intellektuellen Anlagen eine viel geringere Tendenz zur Ver-

erbung und darum auch viel geringere Festigkeit zeigen, als etwa physische Eigenschaften und besondere Sinnesfähigkeiten. Die angeborenen moralischen Willenstriebe haben also grössere oder geringere Festigkeit und können daher durch individuelle Erfahrung abgeändert werden.

Welcher Art sind nun die Hebel, welche bei der Abänderung der schon vorhandenen Willensanlagen in Anwendung kommen? Wir haben solche bereits genannt: die Lebenserfahrungen, welche mittels der Gewöhnung ihre Spuren im Willen zurücklassen und die Gesetze des Vorstellungsmechanismus. Den stärksten Einfluss, die grösste modifizierende Kraft übt zweifelsohne die durch die Lebenserfahrungen herbeigeführte Gewöhnung aus. Handlungen in, objektiv genommen, altruistischer Richtung können zunächst aus egoistischen Motiven erfolgen. So scheint die Gastfreundschaft aus der Rücksicht auf den wünschenswert gewordenen Handel mit fremden Völkern hervorgegangen zu sein. Diese Sitte, ursprünglich als notwendig gefühlt, befestigte sich durch Gewöhnung mehr und mehr, ihr Motiv wurde endlich vergessen und nachträglich durch sympathische und religiöse Motive, die eine andere Wurzel haben, zur Befestigung der Sitte aber viel beitrugen, begründet[1]). Ebenso mag die Liebe zu den Volksgenossen mit den aus ihr erfliessenden Handlungen ihren ursprünglichen Grund in der Gemeinsamkeit der Interessen haben und im Laufe der Zeit immer tiefer Wurzel geschlagen haben. Schopenhauer sagt, dass aus egoistischen Motiven Handlungen erfolgen können, die anderen wohlthun, aber er meint, dass sie nur moralisch aussehen. Dies ist jedoch nur so lange richtig, als irgend ein Bewusstsein von dem ursprünglichen Motiv vorhanden ist. Schopenhauer hat übersehen, dass die Gewöhnung Anlagen schafft, die, wenn einmal die Reflexion auf die aus ihnen hervorgehenden Handlungsweisen gerichtet wird, durch das sympathische Gefühl hervorgerufen zu sein scheinen. Auch heute noch kann z. B. das Gefühl der Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten dazu benutzt

[1]) Th. Ziegler, Sittliches Sein, sittliches Werden S. 27—28.

werden, um an Handlungen im Sinne des Wohlthäters zu gewöhnen. Oder ein Kaufmann glaubt, es auf ehrlichem Wege am weitesten bringen zu können: allmählich gewöhnt er sich an eine redliche Handlungsweise, und das ursprüngliche Motiv braucht am Ende nicht mehr wirksam zu sein.

Eine andere Weise, auf welche die Gewöhnung Anlagen umbilden kann, ist die, dass der Wille an der natürlichen Bethätigung durch äusseren Zwang gehindert und in andere Bahnen gelenkt wird. Auch hier wird der Egoismus zu Hilfe gerufen, indem stärkere Motive den Willen in die gewünschte Richtung drängen. Die Furcht vor der Strafe der Eltern, des Lehrers, des Herrschers, der Gesetze, die Scheu vor dem aus der Verletzung der Sitte und öffentlichen Meinung befürchteten Nachteil kann, wenn sie fruchtbar wirkt, so lange an moralische Handlungsweisen gewöhnen, bis diese, so zu sagen, in Fleisch und Blut übergegangen sind. Am wirksamsten zeigen sich die erziehlichen Einflüsse natürlich in der Jugend, weil selbst die angeborenen Anlagen sich erst im Laufe der Zeit unter dem Einfluss der Übung stärker ausbilden und befestigen, vorher also leichter beseitigt oder umgebildet werden können. Sind die Anlagen zumal weniger entschieden, so wirkt schon das Beispiel. Denn der Nachahmungstrieb, der zu den ursprünglichen Instinkten gehört, ist aus ganz natürlichen Gründen in der genannten Lebensperiode, der Zeit der grössten Hilflosigkeit, am grössten. Der Nachahmungstrieb wirkt dann eben stärker, als die ererbte Reaktionstendenz, die durch häufige Wiederholung von Handlungen, die eine entgegengesetzte Richtung haben, umgewandelt wird. Schliesslich kann auch der Unterricht modifizierend wirken, weil er Vorstellungen erzeugt, die zu bestimmten Handlungsweisen anleiten. Den durch Unterricht erzeugten Vorstellungen darf allerdings der nötige Gefühlston nicht fehlen, wenn sie stark genug sein sollen, das unsittliche Verlangen niederzuhalten. Dieser Gefühlston kann einen sehr verschiedenen Ursprung haben. Das Kind ahmt nach, und es ist nur eine höhere Form des Nachahmungstriebes, wenn es bei entwickelterem Bewusstseinsleben durch Vorstellungen

sich zu bestimmten Handlungsweisen anleiten lässt. Auch dies ist lediglich eine Folge der natürlichen Hilflosigkeit, des Mangels an Selbstvertrauen: Das Kind fürchtet fehlzugehen, wenn es den Unterweisungen derer nicht folgt, von denen es weiss oder glaubt, dass sie liebend über seinem Wohle wachen oder auch nur in der Erkenntnis des Richtigen ihm überlegen sind. Hier ist das Gefühl, in welchem das Kind der Belehrung folgt, wie leicht zu erkennen, aus der Rücksicht auf das Eigenwohl hervorgegangen. Indem es aber allemal dann, wenn es nötig ist, wirkt, schafft es ein gewohnheitsmässiges Handeln, welches das Auftreten des Gefühls zuletzt entbehrlich macht. Allein gewohnheitsmässige Handlungen entspringen nur einer psychischen Tendenz, keinem mit Notwendigkeit wirkenden inneren Zwange, wesshalb jene durch eine stärkere entgegengesetzte Tendenz aufgehoben werden kann. Dies wird der Fall sein bei einem hohen Grade von Selbstsucht und bei starker Versuchung, z, B. wenn der Vorteil aus einer Lüge ganz deutlich und gross, ein aus ihr erwachsender Nachteil aber nicht zu erkennen ist, während umgekehrt die Wahrheit wenigstens zunächst eine Minderung des Eigenwohles mit sich bringt. Die natürliche Neigung des Kindes, den Unterweisungen ihm wohlwollender und überlegener Menschen zu folgen, wird daher zum Kampfe gegen die unsittlichen Mächte grössere Unterstützung erhalten müssen. Zum Vertrauen auf die Erzieher wird sich die Liebe zu und die Ehrfurcht vor denselben gesellen müssen, welche zunächst, vor allem den Eltern gegenüber, aus der Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten, also aus dem Egoismus des Kindes hervorgehen, dann aber den Gehorsam gegen das Gebot des Erziehers erzeugen. Hat das Kind den Willen der Eltern, dass es wahrhaftig sein solle, als einen entschiedenen erkannt, so wird es aus Gehorsam und Dankbarkeit, aus Liebe und Pietät auch stärkeren Versuchungen nicht erliegen und unsittliche Anlagen, indem es ihnen fortdauernd widersteht, vernichten. Sind auch diese Gefühle noch zu schwach, was besonders bei noch wenig entwickeltem Geistesleben der Fall sein wird, so muss die Furcht vor Strafe nachhelfen, oder richtiger gesagt, aushelfen. Später

kann auch an das Gefühl der Menschenwürde, der Ehre, des Stolzes, lauter egoistische Gefühle, appelliert werden; Unwahrhaftigkeit entehrt, wenn sie erkannt wird; Unwahrhaftigkeit ist ein Zeichen der Feigheit, weil wir uns oft durch dieselbe der Verantwortung entziehen wollen. Weiter kann auf die entfernteren schädlichen Folgen der Unwahrhaftigkeit hingewiesen werden. Es kann gezeigt werden, wie diese leicht entdeckt wird und alsdann das Vertrauen untergräbt, das uns in unseren Beziehungen zu den Mitmenschen auf mannigfache Weise förderlich ist. Endlich können sich zur Nachahmung der Autorität, zur Furcht, Pietät und zum feineren, weiter schauenden Egoismus religiöse Motive hinzugesellen, so z. B. die Furcht vor der himmlischen Strafe, die Hoffnung auf himmlischen Lohn, die Ehrfurcht vor der göttlichen Autorität, die Dankbarkeit gegen Gott, der Wunsch, dem Willen Gottes gemäss zu leben, der zu unserem Heile und zum Heile aller das Gute will. Auch falsche Motive können an Wahrhaftigkeit gewöhnen. Ob es ratsam sei, solche anzuwenden, ist eine pädagogische Frage, die wir hier nicht zu erledigen haben. So viel ist klar, dass alle genannten Motive einer vorhandenen Tendenz zur Unwahrhaftigkeit entgegenwirken können, wenn auch ihre Kraft sich in jedem einzelnen Falle erproben muss. Soweit stimmt Schopenhauer uns bei, aber er übersieht, dass die genannten Motive, wenn sie sich dauernd bewähren, durch Gewöhnung und Übung eine der angeborenen entgegengesetzte Tendenz erzeugen und befestigen. Der Wille ist nicht mit allen seinen Charakterzügen eine metaphysische Wesenheit, ein von Anfang an unabänderlich Gegebenes, er ist nicht ein fester Punkt in der Flucht der Erscheinungen. Wie die letzteren alle, ist auch er dem Gesetze der Veränderung unterworfen und eine der ersten Bedingungen seiner Veränderungen ist die Gewöhnung.

Die Motive, von denen wir eben sprachen, können sämtlich nur durch Vorstellungen, also durch das Medium des Intellekts, auf den Willen wirken. Mehr primitiv ist die Rolle der Vorstellung bei der Nachahmung des anschaulich Gegebenen,

des Beispiels, der Erziehung durch Furcht und Liebe. Das Resultat ist hier sicherer, darum aber beim Unterricht nicht ausgeschlossen. Alles hängt hier von der Stärke der Motive und von der Gewöhnung ab, welche letztere am Ende schon als solche vielleicht das stärkste Motiv wird, weil wir, wie Schopenhauer mit Recht sagt, am liebsten gewohnte Bahnen wandeln.

Starke Gefühle können die erste Ursache der Veränderung des Charakters sein. Man stelle sich vor, jemand sei von einem übermässig starken, zur Ungerechtigkeit verleitenden Egoismus beseelt. Da sieht er einen Unglücklichen, den ein Dritter durch seine Ungerechtigkeit in einen ausserordentlich erbarmungswürdigen Zustand versetzt hat. Der Anblick wirkt mit der ganzen Kraft auf seine Seele. Was wird infolgedessen geschehen? Es wird sich eine feste Association zwischen dem Begriff des Unrechtthuns und jenem Zustand bilden und mit ihr wird sich das Gefühl, das er bei der Wahrnehmung des Zustandes hatte, reproduzieren, so oft die Association ins Bewusstsein tritt. Das reproduzierte Gefühl wird nun leicht so stark sein können, dass es, wenn sich Gelegenheit, Unrecht zu thun, darbietet, über den Egoismus das Übergewicht erlangt und die Handlung bestimmt. Geschieht dies zu wiederholten Malen, so wird die Neigung, Unrecht zu thun, erlöschen. Die Voraussetzung, die wir hier machen, ist die, dass der betreffende Mensch sympathischen Gefühlen nicht völlig unzugänglich sei. Diese Gefühle erstarken erst infolge eines aussergewöhnlichen Erlebnisses zu grösserer Kraft und tragen nun dazu bei, das Verhältnis von Egoismus und Sympathie anders zu bestimmen. Auch persönlich erfahrene Leiden können zu einem charakterbildenden Faktor werden, indem sie das Verlangen, fremdem Weh abzuhelfen, wecken. Bei dem Anblick fremden Wehs wird nämlich die Erinnerung an das eigene lebendig, und das reproduzierte Gefühl wird dadurch verstärkt, dass wir uns unwillkürlich an die Stelle des Leidenden versetzen. Unser eigner Wille wird unangenehm affiziert und diese Affektion kann nur durch Beseitigung des erkannten Leids entfernt

werden. Hier tritt der versittlichende Einfluss des Schmerzes deutlich hervor. Aber auch erfahrene Lust kann versittlichend wirken. Wenn ein schlechter, boshafter Mensch in grossem Elend ein Werk reiner Menschenliebe erfährt, so wird sich die Lust zunächst durch Berührungsassociation in innige Sympathie für den Wohltäter wandeln, um von hier aus durch Ähnlichkeitsassociation auf alle übrigen Menschen auszustrahlen. Hier wie in allen genannten Fällen wirken die Erfahrungen d. h. die durch Vorstellungen vermittelten Gefühle mit Hilfe der Gesetze der Vorstellungsverbindung.

Wie die Association, so kann auch die logische Konsequenz Veränderungen im Charakter vermitteln. Unter der Voraussetzung einer Sympathie, die sich auf einzelne Kreise beschränkt, und der anderen, dass die intellektuellen Gefühle genügend stark entwickelt sind, kann die Sympathie eine schrankenlose Ausdehnung erfahren.

Tritt in diesem Falle unter der Leitung der Vernunft schon Selbsterziehung ein, so kann sie sich auch auf andere Weise bethätigen. So müssen unsittliche Anlagen verkümmern, wenn wir uns absichtlich in Verhältnisse bringen, unter denen sich diese Anlagen nicht bethätigen lassen; oder wenn wir einen solchen Umgang und überhaupt eine derartige geistige Nahrung suchen, dass wir guten Beispielen und sittlichen Vorstellungen gemäss zu handeln einen stärkeren Antrieb fühlen und uns so gewöhnen. Alsdann vollzieht sich langsam eine Wandlung des Charakters.

Es giebt natürlich noch eine ganze Reihe andrer Möglichkeiten, wie angeborene Anlagen abgeändert werden können. Sie alle nachzuweisen, ist Sache der Pädagogik. Für unseren Zweck war es nur nötig, zu zeigen, dass es solche Möglichkeiten giebt, ohne dass ein Widerspruch mit unseren sonstigen psychologischen Anschauungen hervorträte. Giebt es auch angeerbte Reaktionstendenzen und sind auch die Gefühle durchgehends durch diese bestimmt, so können jene doch geändert werden. Es giebt also nicht blos eine intellektuelle Erziehung, wie Schopenhauer meint, sondern auch eine moralische, und der moralische Fortschritt ist keine

Chimäre, wie Schopenhauer meint, sondern als eine Möglichkeit vom psychologischen Standpunkte aus garnicht zu bestreiten.

Im Grunde beruht die Möglichkeit einer Veränderung des Charakters wesentlich auf dem Vorhandensein vieler Triebe in dem einen Willen. Mit dieser Thatsache ist nämlich die Möglichkeit eines Widerstreits zwischen den verschiedenen Trieben gegeben. So kann der Nachahmungstrieb einen ererbten unmoralischen Trieb allmählich abschwächen und entwurzeln. Durch die Furcht vor Strafe, die eine Affektion des Selbsterhaltungstriebes ist, kann ein Laster bekämpft, können Tugenden anerzogen werden. Der Erkenntnistrieb kann bis zu einem so hohen Grade entwickelt werden, dass die sinnlichen Triebe zurücktreten. Worauf aber beruht die Vielheit der Triebe in dem einen Willen? Teils auf inneren, teils auf äusseren Gründen. Der Erkenntnistrieb musste sich an den Grundwillen ansetzen, weil dieser anders nicht befriedigt werden konnte. Der Nachahmungstrieb bedarf zwar selbst der Erklärung, ist aber im Menschen, bei dem allein die moralische Bildung in Betracht kommt, schon als eine angeborene Anlage vorhanden, die sich als notwendig darstellt. Der Mutterinstinkt und der Geschlechtstrieb, welche den Ausgangspunkt für die Entwicklung sympathischer Triebe bilden, sind mit dem Willen ursprünglich, von den allerniedrigsten Lebewesen abgesehen, verknüpft. Die Vielheit der Triebe in dem einen Willen ist also eine von vornherein gegebene Thatsache. Zu den äusseren Gründen gehören sämtliche Bedingungen, unter denen sich die Entwicklung des Willens vollzieht. Diese Bedingungen wirken erfahrungsgemäss umgestaltend auf den Willen, zerstören alte, erzeugen neue Triebformen, indem alle Einwirkungen mehr oder weniger tief gehende Spuren hinterlassen, die sich infolge von häufigen Wiederholungen befestigen. Die Vielheit der Triebe ist teils ursprünglich, teils ein Produkt der Entwicklung, und auf ihr beruht die Modifikabilität des Charakters.

Rückblick.

Wir haben im letzten Kapitel über den Einfluss des Intellekts auf den Willen gehandelt. Schopenhauer will einen solchen nur ausnahmsweise in der Thatsache anerkennen, dass ein enorm entwickelter Intellekt die Thatkraft lähme. Die Thatsache selbst mussten wir Schopenhauer einräumen, doch konnten wir in ihr, streng genommen, keinen Einfluss des Erkennens auf das Wollen, sondern nur ein Uebergewicht des von Hause aus sekundären Erkenntniswillens über den Grundwillen erblicken. Die Thatkraft wird gelähmt, aber nicht der Wille überhaupt, dessen Thätigkeit vielmehr nur in sehr hohem Grade Vorstellungsthätigkeit geworden ist. Dagegen konnten wir Schopenhauer's Theorieen vom Subjekt des reinen Erkennens und vom Heiligen nur unter dem Gesichtspunkte auffassen, dass dem Erkennen als solchem unter Umständen eine Macht über den Willen zusteht. Unsererseits haben wir jedoch die Möglichkeit eines willenlosen Erkennens im Sinne Schopenhauer's geleugnet und uns weiter dafür entschieden, dass das Heiligkeitsphänomen zwar unter dem Lichte der Erkenntnis, aber zuletzt doch nur durch eine aktive Entscheidung des Willens selbst zustande kommen kann. Daher lag für uns kein Grund vor, von einem unmittelbar verändernden Einfluss des Intellekts auf den Willen zu sprechen. Zuletzt haben wir gesehen, dass Schopenhauer auf Grund seiner Theorie des Motivationsprozesses es für unmöglich erklärt, dass der Intellekt einen irgendwie moralisch modifizierenden Einfluss auf den Willen übe. Wir haben zwar Schopenhauer einräumen müssen, dass ursprüngliche, angeborene Willenstriebe vorhanden seien, welche der Intellekt nicht unmittelbar umbilden könne. Gleichwohl durften wir sagen, dass der Charakter durch den Einfluss der Gewöhnung und mit Hilfe der Gesetze des Vorstellungsmechanismus verändert werden könne. Da wir aber weiter die Möglichkeit dieses Einflusses mit dem Vorhandensein verschiedener Triebe in dem einen Willen begründet und dem Intellekt im Umbildungsprozess nur eine vermittelnde Rolle zugewiesen haben, so können

wir den letzten Grund für die Veränderung des Willens in ihm selbst oder in seiner Anpassung an die erfahrenen Eindrücke finden.

Das Kapitel vom Einfluss des Willens auf den Intellekt hat uns gezeigt, dass der Wille eine das gesamte Vorstellungsleben beherrschende Macht ist, dass dieses sich im Dienste des Willens entfaltet und ihm zur beständigen Grundlage und Voraussetzung hat. Das zweite Kapitel, welches umgekehrt vom Einfluss des Intellekts auf den Willen handelt, hat nichts zu Tage gefördert, was die beherrschende Macht des Willens als fraglich erscheinen lassen könnte. Selbst die Veränderungen, die der Wille im Lichte des Intellekts erfährt, seine Entfaltung und Umgestaltung, sind nur geeignet, darzuthun, dass der Intellekt sich im Dienste des Willens als sein Werkzeug bethätigt. Das Erkennen vermag nur den Willen zu entwickeln, sekundäre Triebformen, wie den Erwerbs-, Besitztrieb, die Ehrliebe, die Ruhmbegier aus dem einen Willen herauszubilden, der impulsiven eine hemmende Thätigkeit zur Seite zu stellen und die immer komplizierter werdende Sub- und Koordination von Willensakten zu umfassenderen Zwecken zu bewirken. Durch alles dies wird der Wille nur vernünftig; der Intellekt befähigt den Willen, sich ganz seinen Zwecken entsprechend durchzusetzen, er dient ihm, wie Schopenhauer richtig sagt, als Laterne, damit er sich auf seinem Wege zurechtfinde. Endlich stellt sich der Intellekt auch bei der innerlichen moralischen Umbildung des Willens nur als ein notwendiges Mittel dar, durch welches die Erfahrungen auf den Willen einwirken können.

IV. Abschnitt.

Der Primat des Willens.

In dem Abschnitt, welcher vom Verhältnis des Gefühls zum Willen handelt, haben wir gesehen, dass Schopenhauer das Gefühl als Modifikation oder Affektion des Willens betrachtet. In dem einen Falle ist das Gefühl gänzlich in den Willen aufgehoben, in dem anderen, welcher Schopenhauer's wahre Meinung auszusprechen scheint, würde jedenfalls der Wille das Wurzelhaftere sein, so dass ihm dem Gefühl gegenüber der Primat zugesprochen werden müsste. In dem darauf folgenden Kapitel, welches vom Einfluss des Willens auf den Intellekt handelt, finden wir Beweise Schopenhauer's für den Vorrang des Willens auch dem Intellekt gegenüber. Association und Gedächtnis sollen auf dem Willen beruhen. Wahr ist wenigstens soviel, dass die Association, lediglich als Vorstellungsverbindung betrachtet, also abgesehen von ihrer speziellen Form, auf dem Willen beruht, und ebenso verrät sich in der ganz individuellen Beschaffenheit jeder wirklich auftretenden Vorstellungsverbindung der geheime Einfluss des Willens. Was das Gedächtnis betrifft, so ist nicht einzusehen, wie es aus dem Willen abgeleitet werden könnte. Immerhin bleibt es bedeutsam, dass der Wille das Gedächtnis zu erhöhen vermag. Ganz kurz hat Schopenhauer darauf hingewiesen, dass das Denken Sache des Willens sei. Dagegen hat er sehr eingehend zu zeigen versucht, wie mannigfach die Förderungen und Hemmungen seien, welche dem Vorstellungsleben durch die Willensbewegungen widerfahren. Zunächst freilich ist hierin nur der Primat des Grundwillens über den Erkenntniswillen ausgesprochen, aber eben hierin ist auch der Primat

des Willens über das Erkennen implicite mit eingeschlossen. Den wichtigen Beiträgen, welche Schopenhauer in diesem Punkte zur Lehre vom Willensprimat liefert, möchten wir nur noch die von Schopenhauer hervorgehobene Thatsache an die Seite stellen, dass die synthetische Funktion, auf welcher die formale Einheit des Bewusstseins ruht, als Willensfunktion zu betrachten sei. Ebenso lehrt Schopenhauer zwar nicht ausdrücklich, aber doch dem Sinne nach, dass auch die reale Einheit oder die inhaltliche Bestimmung des Bewusstseins, ein Werk des Willens sei. Er hätte noch hinzufügen können, dass auch das Auftreten irgend eines Bewusstseinsinhalts durch die willkürliche und die unwillkürliche Aufmerksamkeit und mithin durch den Willen bedingt sei. Die einzelne Vorstellung ist gleich der Thatsache der Vorstellungsverbindung, nur durch die Thätigkeit des Willens möglich. Endlich hat Schopenhauer zu zeigen versucht, dass die Stufe und Beschaffenheit des Intellekts von der Natur des Willens und seinen Bedürfnissen abhängig sei. Wir haben gesehen, dass dieser Gedanke wirklich wertvoll und bedeutend wird, wenn er im modernen entwicklungsgeschichtlichen Sinne umgedeutet wird.

Schien alles dies sehr geeignet, dem Willen im Seelenleben den Primat zu sichern, so fand sich, wie die weiteren Untersuchungen dargethan haben, nichts, was die dominierende Stellung des Willens zu erschüttern imstande gewesen wäre. Dagegen hat Schopenhauer in einem besonderen Kapitel eine lange Reihe von Beweisen für den Primat des Willens zusammengestellt, welche z. T. neue Gesichtspunkte darbieten[1]). Wir werden diese Beweise der Reihe nach vorführen und jedesmal die notwendigen Bemerkungen sogleich hinzufügen.

Ehe wir jedoch hierzu übergehen, werden wir gut thun, uns die Frage vorzulegen, was denn eigentlich unter dem Primat des Willens zu verstehen sei und in welchem Sinne allein er für uns in Betracht kommen darf.

In vierfachem Sinne kann, soviel wir sehen, vom Primat des Willens die Rede sein. Die erste Möglichkeit besteht

[1]) II. Kap. 19.

darin, dass dem Willen bei der Vergleichung mit den übrigen Seiten des Seelenlebens die einzige oder eine höhere Realität zugesprochen wird. Eine weitere Möglichkeit wäre die, dass Gefühle und Vorstellungen zusammengesetzte psychische Erscheinungen sind, die sich in Willenselemente auflösen lassen. Der Primat des Willens kann drittens so verstanden werden, dass der Wille das Erste, Ursprüngliche, also der Vorstellung und dem Gefühl der Zeit nach Voraufgehende sei. Da der Wille unbewusst ist, so würde dies zugleich heissen, dass er dem Bewusstsein vorhergängig ist und aus der Entwicklung des letzteren nicht ohne Rest erklärt werden kann, vielmehr selbst der Entwicklung des Bewusstseins zugrunde liegt. Endlich kann der Wille als das Band und die Beherrscherin des Seelenlebens angesehen werden. Nach der ersten Möglichkeit wäre der Wille das Reale, nach der zweiten das Principium, nach der dritten das Primum, nach der vierten basis et regens des Seelenlebens [1]).

Die erste Ansicht, die von der höheren oder alleinigen Realität des Willens ist metaphysisch. Schopenhauer hat zu wiederholten Malen ausgesprochen, dass der Wille das allein Reale und Metaphysische sei, der Intellekt dagegen nur phänomenal und physisch. Wir haben über die metaphysische Natur des Willens nicht zu verhandeln, wollen diese Ansicht vielmehr nur der Vollständigkeit wegen und weil sie den Kernpunkt der Schopenhauer'schen Philosophie bildet, hier angeführt haben. Nur die drei anderen Möglichkeiten des

---

[1]) Wir sehen natürlich von jener Auffassung des Willensprimats ab, welche es mit einer vergleichenden Wertbeurteilung der verschiedenen Seiten des Seelenlebens zu thun hat und bei den Scholastikern einen Gegenstand angeregten Streites bildete. Die Frage lautete dort: utra potentia sit nobilior, voluntas an intellectus? Den Willensprimat in diesem Sinne vertraten vor allem Wilhelm v. Auvergne, Heinrich v. Gent, Bonaventura, Duns Scotus und die orthodoxen Mystiker. Vgl. W Kahl, die Lehre Vom Primat des Willens bei Augustinus, Duns Scotus und Descartes. Strassb. 1886 § 5 S. 58—75 und § 8 S. 91—107.

Willensprimats sind psychologischer Natur, wesshalb nur diese für uns in Betracht kommen[1]).

Von diesen kommt der metaphysischen Ansicht die zweite am nächsten, nach welcher man Vorstellung und Gefühl in Willenselemente aufzulösen versuchen müsste. Die metaphysische Ansicht nimmt den Willensprimat im Sinne der alleinigen oder höheren Realität, die zweite im Sinne des alleinigen elementaren Charakters des Willens. Auch diese Ansicht findet sich in gewissem Sinne bei Schopenhauer. Er hat nämlich versucht, das Gefühl als eine Art des Wollens, als Modifikation desselben zu fassen. Allein wir haben dagegen geltend machen müssen, dass die Reduktion des Gefühls als eines Bewussten auf den Willen als eines Unbewussten ganz aussichtslos und undenkbar ist. Wir haben nur zugeben können, dass das Gefühl innerlicher

---

[1]) Eine Parallele zu der eben angeführten Ansicht Schopenhauer's bildet in gewissen Sinne die Herbart's. Nach dieser sind nur die Vorstellungen wirkliche Vorgänge der Seele, Selbsterhaltungen derselben gegen Störungen anderer Realen. Fühlen und Wollen sind lediglich Verhältnisse von Vorstellungen, „Arten und Weisen, wie unsere Vorstellungen sich im Bewusstsein befinden." Substantiell sind also eigentlich nur die Vorstellungen, während die Gefühle und die Begehrungen rein accidentiell aus den Lagerungsverhältnissen jener hervorgehen. Das Begehren entsteht nach Herbart dadurch, dass eine aufstrebende Vorstellung sich gegen Hindernisse aufarbeitet. Wird diese in ihrem Aufstreben durch Vorstellungen, die sich eben im Bewusstsein befinden, gehemmt, so entsteht in dieser Klemme ein Gefühl der Unlust, welches in eine Begierde übergehen kann, wofern die Hemmung schwächer ist als die Kraft, mit welcher die Vorstellung hervortritt. Umgekehrt entsteht ein Gefühl der Lust, wenn aufstrebende Vorstellungen die Hindernisse besiegen und frei werden. (Die Vorstellungen haben demnach eine höhere Realität als die nur an ihnen und aus ihren Beziehungen entstehenden Gefühle und Begehrungen. — Diese Grundanschauung Herbart's ist von Lotze (Artikel „Seele und Seelenleben" in Wagner's Handwörterbuch; Medic. Psych.; Streitschriften, Heft I) Trendelenburg (Historische Beiträge z. Phil., Bd. III, S. 98—119), J. B. Meyer (Kant's Psychologie, Berl. 1870, Kap. 3. S. 77—118), A. Horwicz (Psychologische Analysen). Wundt (Physiol. Psych., an verschiedenen Stellen, bes. Bd. II S. 483—486) u. a. widerlegt worden.

und darum dem Willen verwandter sei, als die Vorstellung, dass es sich ausschliesslich als Befriedigung und Nichtbefriedigung des Willens darstelle und insofern mit dem letzteren auf das allerengste verknüpft sei. Ferner sagt Schopenhauer zwar oft genug, dass der Wille den Intellekt aus sich habe hervorgehen lassen, dass jener „ursprünglich", primär, dieser „abgeleitet", sekundär sei; allein nirgends hat er auch nur den Versuch gemacht, zu zeigen, wie der Intellekt aus dem Willen abzuleiten sei. Schopenhauer hat nur auseinandergesetzt, wie sich für den Willen, den er als das Ding an sich aller Naturerscheinungen fasste, auf den höheren Stufen seiner Objektivation die Notwendigkeit eines Intellekts herausstelle. Diesem Gedanken gab er dann, gestützt auf die richtige Erkenntnis, dass der Intellekt vom Willen geleitet werde und ihn voraussetze, die eigentümliche, metaphysische Wendung, dass der Wille den Intellekt zur Erfüllung seiner Bedürfnisse hervorgebracht habe. Dies ist natürlich keine auf Analyse beruhende Reduktion, die der psychologische Standpunkt fordert, sondern nur eine spekulative Annahme, welche uns über das „Wie" des Hervorgehens völlig im Unklaren lässt.

Allen aus einem spekulativen Einheitstriebe hervorgegangenen Bemühungen, die verschiedenen Seiten des Seelenlebens auf eine derselben als Grundelement zurückzuführen, müssen wir Kant's Gesetz der Spezifikation entgegenstellen, welches uns warnt, Unterschiede zu verwischen (entium varietates non temere esse minuendas)[1]). Mit Recht haben daher unter den neueren Psychologen vor allem Lotze, und später Wundt in seiner bekannten Kontroverse mit Horwicz, der dem Gefühl den Primat zuerkennen wollte, den Standpunkt vertreten, dass man an der Unterscheidung des Vorstellens, Fühlens und Wollens festhalten müsse, weil diese drei Seiten des Seelenlebens durchaus ungleichartig seien[2]).

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, Anhang zur transcendentalen Dialektik.—

[2]) Lotze, Streitschriften, Heft I S. 10: Kontroverse Wundt — Horwicz in der „Vierteljahrsschrift f. wiss. Phil. Bd. III 1879 und

Es bleiben demnach nur noch die beiden letzten Möglichkeiten, von welchen die eine den Willen als das Erste und Ursprüngliche, dem Bewusstsein Voraufgehende, die andere als Bedingung und Beherrscherin des gesamten Bewusstseinslebens setzen möchte. Mit beiden Annahmen bleiben wir im Rahmen der Psychologie, insofern die psychologische Untersuchung zu ihnen hinführen kann. Doch hören wir, was Schopenhauer zu ihrer Unterstützung zu sagen weiss, um alsbald jeden einzelnen von ihm vorgebrachten Grund prüfen zu können.

Schopenhauer hat seine Beweise für den Primat des Willens unter 12 Rubriken zusammengestellt, die wir jetzt der Reihe nach durchgehen wollen:

Im Selbstbewusstsein ist der Intellekt das Erkennende, nicht auch das Erkannte, der Wille allein das Erkannte. Überall aber ist das Erkannte das Erste, Ursprüngliche, denn es ist der πρωτοτυπος, das Erkennende nur der ἐκτυπος, das Hinzugekommene, Sekundäre, der Spiegel [1]). Hiergegen ist zunächst zu bemerken, dass, wie leicht einzusehen, auch der Intellekt d. h. Vorstellungen erkannt, also Objekt werden können. Noch mehr! der Wille ist in der inneren Erfahrung, wie wir bereits früher gesehen haben, garnicht gegeben: diese kennt nur Vorstellungen und Gefühle. Der Schluss Schopenhauer's ruht also auf falschen Voraussetzungen.

2. Der Wille ist allen bewussten Wesen gemeinsam, in allen wesentlich gleich; „ein Verlangen, Begehren, Wollen, oder Verabscheuen, Fliehen, Nichtwollen, ist jedem Bewusstsein eigen: der Mensch hat es mit dem Polypen gemein." Die Verschiedenheit liegt allein in der Erkenntnis: nur sie unterscheidet den Menschen vom Tier, den Dummkopf vom Genie. Das allen animalischen Wesen Gemeinsame muss auch das Wesentliche und die Basis des psychischen Lebens sein.

Bd. IV. 1880. — Der Standpunkt von Horwicz hat noch heute Vertreter in Eugen Kröner (das körperliche Gefühl. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Geistes. 1887) und Theobald Ziegler (das Gefühl, 1893).

[1]) Vgl. III S G § 40. S. 158.

Hiermit verbindet Schopenhauer die Betrachtung, dass der Wille als Fundament des Seelenlebens den Intellekt zum Werkzeug habe, und dass dessen Beschaffenheit vom Willen durch seine Zwecke und Bedürfnisse bestimmt werde. Schopenhauer übersieht, dass auch der Wille seinerseits durch das höhere Vorstellungsleben entwickelt wird. So bildet der Wille unter dem Einfluss der Vernunft ein Hemmungsvermögen aus und nimmt im Menschen einen moralischen Charakter an. Darum kann von einer wesentlichen Gleichheit des Willens in allen animalischen Wesen doch kaum die Rede sein, höchstens in dem Sinne, wie man darum von einer wesentlichen Gleichheit des Intellekts aller Wesen sprechen dürfte, weil jeder Intellekt Objektives empfindet und vorstellt. Doch Schopenhauer streift insofern ein richtiges Moment, als die Entwicklung des Intellekts zunächst vom Willen ausgeht und erst dann der höher entwickelte Intellekt auf den Willen verändernd zurückwirkt.

3. Der Wille ist höchst einfach, ein Wollen und ein Nichtwollen: seine Funktion geht leicht von statten und bedarf daher keiner Übung. Auch kennt er keine Grade, blos seine Erregung hat solche, von der schwächsten Neigung bis zur Leidenschaft, und ebenso seine Erregbarkeit, vom phlegmatischen bis zum cholerischen Temperament. Der Intellekt hingegen hat verschiedene Grade der Vollkommenheit seiner Ausbildung und der Helligkeit des Bewusstseins. Seine Funktionen sind, im Unterschiede von der Einfachheit des Willens, mannigfaltig, mit Anstrengung verbunden und können daher durch Übung vervollkommnet werden.

Schopenhauer's Meinung kann doch nur die sein, dass der einfache Wille ursprünglicher sein müsse als der Intellekt, der zusammengesetzter Natur sei und sich darum erst durch Übung ausbilden und entfalten könne. Allein auf diese Weise den Primat des Willens zu folgern, wäre doch nur dann berechtigt, wenn, was unmöglich ist, der Intellekt als ein Produkt von Willenselementen betrachtet werden könnte. Sodann aber ist alles Vorstellen innere Willenshandlung, und diese ist, wie die äussere, der Übung bedürftig und häufig mit An-

strengung verbunden. Übung und Anstrengung liegen daher, richtig gesehen, auf Seiten des Willens, sofern dieser sich in der Vorstellungsthätigkeit durchzusetzen strebt. Ferner entspricht der Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit des Vorstellens die Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit des Wollens, dessen Akte ja alle Vorstellungen sind. Wie in der Anordnung körperlicher Bewegungen bewährt sich der Wille auch in der Anordnung und Leitung der Vorstellungen als Koordinationsvermögen. Wenn andrerseits alles Wollen nach seinen begrifflichen Merkmalen nur ein Wollen oder Nichtwollen ist, so besteht alles Vorstellen nur im Bewusstwerden objektiver Inhalte. Nur soviel wird behauptet werden können, dass das Wollen als reine psychische Aktivität einfacher ist und im normalen Seelenleben leichter von statten geht, als die Durchsetzung seiner Thätigkeit und insofern auch, als das Vorstellen, welches als Resultat der Willensthätigkeit zustande kommen soll. Hieraus geht dann allerdings hervor, dass das Vorstellenwollen innerlicher, intimer und primitiver ist, als das Vorstellen selbst, wobei wir letzteres als die Erfüllung des ersteren mit einem Inhalt betrachten.

Die Leichtigkeit des Wollens im Sinne einer reinen psychischen Aktivität ist aber auch nur im normalen Zustand vorhanden. Dass das Wollen höchst schwierig sein kann, ja, überhaupt nicht zustande zu kommen braucht, beweisen pathologische Erscheinungen, wie die Abulie und die Schwächung der willkürlichen Aufmerksamkeit. Diese psychischen Krankheiten zeigen übrigens klar und deutlich, wie wenig man mit Schopenhauer dem Willen Aseität und Absolutheit zusprechen darf[1]).

Indem Schopenhauer bemerkt, dass der Wille seiner einfachen Natur gemäss mit einem einfachen Genehm und Nichtgenehm sich entscheidet, nachdem der Intellekt oft höchst komplizierte Erwägungen angestellt hat, weist er gleichzeitig darauf hin, dass der Intellekt trotz der schweren Arbeit,

[1]) Th. Ribot, der Wille, pathologisch-psychologische Studien, nach der 8. Aufl. übers. von Pabst, Berl. 1893. I und III Kap.

die er verrichtet, keinerlei Einfluss auf die Entscheidungen des Willens auszuüben vermag. Der Intellekt weiss oft nicht, nach welchem Motiv der Wille handelt, handeln wird, ja, sogar gehandelt hat. Hieraus geht freilich hervor, dass der Wille kein Produkt der Vorstellungsbewegungen ist und sich vielmehr nach seiner eigenen Natur entscheidet. Auch dass der Wille den Intellekt beeinflusse, indem er die wirklichen Motive nicht bewusst werden lässt, kann aus der genannten Thatsache geschlossen werden. Doch davon ist schon früher die Rede gewesen und wird noch weiter unten die Rede sein.

4. „Der Intellekt ermüdet; der Wille ist unermüdlich." Geistesthätigkeit ist mit Anstrengung verknüpft, und wenn sie anhaltend geübt wird, stellt sich Ermüdung ein. Überanstrengung des Geistes hat die Abstumpfung, und wenn sie allzuhäufig eintritt, dauernde Unfähigkeit und Stumpfheit, und schliesslich im Alter Kindischwerden, Blödsinn und Wahnsinn zur Folge. Eben weil der Intellekt ermüdet, bedarf er auf fast ein Drittel der Lebenszeit der gänzlichen Suspension seiner Thätigkeit, welche periodisch im Schlafe eintritt. Auch sonst ist er fast nur auf Antrieb des Willens thätig, weil er, wie alles Physische, der vis inertiae unterworfen ist. Ganz anders der Wille. Er allein ist αὐτοματος, und daher ἀκαματος και ἀγηρατος ἡματα παντα. Unaufgefordert, daher oft zu früh und zu sehr, ist er thätig, ohne alles Ermüden. Säuglinge, die kaum die erste schwache Spur von Intelligenz verraten, zeigen durch unbändiges, zweckloses Schreien und Toben den Willensdrang, von dem sie strotzen, während ihr Wollen noch kein Objekt hat, das heisst, sie wollen, ohne zu wissen, was sie wollen. Hierher soll auch gehören, dass, wenn unser Wille in heftigem Affekt ist und man uns, etwa in der Absicht der Berichtigung der Motive jener Affekte, zum Erkennen auffordert, wir uns Gewalt anthun müssen. Dies, meint Schopenhauer, bezeuge, wie schwer wir von der ursprünglichen, natürlichen und selbsteigenen Thätigkeit zu der abgeleiteten, mittelbaren und erzwungenen des Erkennens übergehen. Ferner zieht Schopenhauer die Voreiligkeit hierher, welche darin besteht, dass der Wille in seinem unaufhaltsamen Bethä-

tigungsdrange an sein Geschäft geht, noch ehe die Erkenntnis die deliberierende Vorarbeit völlig und ganz hat beendigen können. Was für das unbändige Ross Zügel und Gebiss ist, das ist für den Willen im Menschen der Intellekt. Im höchsten Zorn, im Rausch, in der Verzweiflung hat der Wille das Gebiss zwischen die Zähne genommen, ist durchgegangen und folgt seiner ursprünglichen Natur. In der Mania sine delirio hat er Zaum und Gebiss ganz verloren und zeigt nun am deutlichsten sein ursprüngliches Wesen; „auch kann man ihn in diesem Zustande der Uhr vergleichen, welche, nach Wegnahme einer gewissen Schraube, unaufhaltsam abschnurrt[1]).

Der Wille ist absolut unermüdlich, nie träge, denn Thätigsein ist sein Wesen. Darum hört er nie auf zu wollen, und wann er, während des tiefen Schlafes, vom Intellekt verlassen ist und daher nicht auf Motive nach aussen wirken kann, ist er als Lebenskraft thätig, besorgt desto ungestörter die innere Ökonomie des Organismus und bringt auch, als vis naturae medicatrix, die eingeschlichenen Unregelmässigkeiten desselben wieder in Ordnung. „Seine Unermüdlichkeit teilt er, auf die Dauer des Lebens, dem Herzen mit, diesem primum mobile des Organismus, welches desshalb sein Symbol und Synonym geworden ist“[2]). Auch im Alter schwindet der Wille nicht, sondern er will dann noch immer, was er gewollt hat, ja, wird fester und unbiegsamer, als er in der Jugend gewesen, unversöhnlicher, eigensinniger, unlenkbarer, weil der Intellekt unempfänglich geworden ist.

Dass der Intellekt ermüdet, ist richtig. Besser freilich würde gesagt, der Erkenntniswille oder die Bewusstseinsthätigkeit ermüdet. Das Bewusstsein wird im Schlafe auf ein Minimum herabgesetzt, insofern der Erkenntniswille seine Thätigkeit fast ein eingestellt hat, und im tiefsten, traumlosen Schlafe ist sie völlig suspendiert. Dagegen zeigen Schopenhauer's Beweise für die Unermüdlichkeit des Willens nur den Primat des natürlichen oder Grundwillens über den

[1]) II S. 247.

[2]) II S. 248.

Erkenntniswillen, dessen Thätigkeit durch den ersteren gehindert werden kann, während die Herabsetzung seiner Thätigkeit nicht auch eine solche des natürlichen Willens nach sich zieht. Wenn aber Schopenhauer auch die vegetativen Funktionen als Willensfunktionen fasst und deren ununterbrochenes Bestehen dem zeitweiligen Erlöschen des Bewusstseins gegenüber betont, so werden wir damit über die Psychologie hinausgeführt, wesshalb wir uns hier nicht mit diesem Beweise befassen können.

5. Hier handelt Schopenhauer sehr eingehend von dem Einfluss des Willens auf die Objektivität der Erkenntnis. Doch davon ist bereits früher die Rede gewesen, und wir haben gleichzeitig bemerkt, dass alles hier von Schopenhauer Vorgetragene für seine Lehre, dass der Intellekt ein Werkzeug des Willens sei, wichtige Belege bietet. Der Wille könnte keine störende Einwirkung auf den Intellekt ausüben, wenn die Funktionen des letzteren nicht von ihm abhängig wären. Die sogenannten intellektuellen Funktionen sind Willensfunktionen, die zu Gunsten elementarer Willensfunktionen in einer Weise ausgeübt werden können, die einer objektiven Auffassung hinderlich ist. Bei vielen Affekten, dem Schreck, der Angst, der Bestürzung, werden die elementaren Willensfunktionen und damit erst recht die intellektuellen gestört. Zwar ist damit zunächst nur der Primat des Grundwillens dem Erkenntniswillen gegenüber ausgesprochen. Doch dies bedeutet ja nur, dass der Wille zunächst auf die Durchsetzung realer Zwecke und erst mittelbar auf Erkenntnis gerichtet ist; wir sind also allererst wollende und dann erst erkennende Wesen.

Wenn Schopenhauer als den einzigen Fall, in welchem umgekehrt der Intellekt den Willen störend beeinflusst, die Thatsache hervorhebt, dass ein enorm entwickelter Intellekt die Thatkraft lähme, so ist dies eine Anomalie, eine Umkehrung des natürlichen Verhältnisses, insofern hier der Erkenntniswille, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, über den Grundwillen das Übergewicht erlangt hat und dadurch dessen energische Entfaltung hindert. Doch diese Ausnahme

bestätigt die Regel, um so mehr, als sie nicht nur bei ihrer Entstehung die Sicherheit der Erreichung der Zwecke des Grundwillens zur Bedingung hatte, sondern auch jetzt noch wesentlich voraussetzt. Nur eine Schädigung des Grundwillens durch die übermässige intellektuelle Thätigkeit ist häufig. Man setze aber den Fall, dass Lebensgefahr im Verzuge sei, so wird der Primat des natürlichen Willens über den Erkenntniswillen wieder deutlich werden. Ein Archimedes ist selten. Aber selbst dann, wenn wir diese Ausnahme, die nur in beschränktem Sinne eine solche ist, in Rechnung ziehen, so ist damit doch, wie wir bereits früher gezeigt haben, keine Instanz gegen den Primat des Willens gewonnen. Der Grundzug unseres Wesens, den wir durchaus als ein Wollen bezeichnen müssen, wird keineswegs alteriert, weil dem Erkennen genau so gut wie den äuseren Willenshandlungen ein Wille und zwar der Erkenntniswille zugrunde liegt.

6. Dem störenden Einfluss, den der Wille auf den Intellekt ausübt, stellt Schopenhauer den fördernden zur Seite. Die Geistesthätigkeit wird oft durch den Affekt gesteigert, das Gedächtnis durch das Interesse erhöht; der Intellekt gehorcht oft dem Willen z. B. im Besinnen und Überlegen. Auch hiervon ist bereits früher gehandelt und darin eine Bestätigung für den Willensprimat gefunden worden.

Schopenhauer bemerkt, dass umgekehrt der Wille dem Intellekt nie gehorche, dass jener durch diesen nicht bestimmt und darum nicht veredelt und überhaupt nicht verändert werden könne. Eine moraliche Umbildung des Willens ist nach Schopenhauer völlig ausgeschlossen. Wir brauchen auch auf diesen Pmkt nicht wieder zurückzukommen, nachdem wir im vorigen Kapitel über ihn ausführlich gesprochen haben.

7. Wenn, wie viele meinen, der Wille aus der Erkenntnis hervorginge, wenn er ihr Resultat oder Produkt wäre, so müsste, wo viel Wille ist, auch viel Erkenntnis, Einsicht und Verstand sein. Dem ist aber ganz und gar nicht so. Vielmehr finden wir in vielen Menschen einen sehr entschlossenen, beharrlichen, unbiegsamen, eigensinnigen und heftigen Willen, verbunden mit einem sehr schwachen und unfähigen

Verstande. Wer mit solchermassen ausgestatteten Menschen zu thun hat, wird oft zur Verzweiflung gebracht, weil deren Wille allen Gründen und Vorstellungen unzugänglich bleibt, so dass man ihm nicht beikommen kann. Der Wille steckt hier gleichsam in einem Sack, von wo aus er blindlings will. Die Tiere aber haben, bei oft heftigem, oft starrsinnigem Willen, noch viel weniger Verstand.

Wäre es wahr, dass das Wollen aus der Erkenntnis entspringt, so müsste unser Zorn seinem jedesmaligen Anlass oder wenigstens unserem Verständnis desselben genau angemessen sein, da er dann ja nur das Resultat unserer gegenwärtigen Erkenntnis wäre. Allein meistens geht der Zorn weit über seinen Anlass hinaus. „Unser Wüten und Rasen, der Furor brevis, oft bei geringen Anlässen und ohne Irrtum hinsichtlich derselben, gleicht dem Toben eines bösen Dämons, welcher, eingesperrt, nur auf die Gelegenheit wartete, losbrechen zu dürfen, und nun jubelt, sie gefunden zu haben[1])." „Dem konnte nicht so sein, wenn der Grund unseres Wesens ein Erkennendes und das Wollen ein blosses Resultat wäre: Denn wie käme in das Resultat, was nicht in den Elementen desselben lag? Kann doch die Konklusion nicht mehr enthalten als die Prämissen[2])."

Diese Ausführungen Schopenhauer's sind offenbar berechtigt. Denn wer möchte die heftige Gier des Tigers, der Hyäne aus dem Anblick oder der Vorstellung des Beutetiers ableiten? wer wird ihren Grund nicht vielmehr in einem angeborenen Triebe suchen? Und beweist nicht schon die Thatsache, dass zwei Individuen auf die gleichen Vorstellungen verschieden reagieren, dass der Wille nicht aus der Erkenntnis erwächst, sondern nur auf ihren Anlass seine Natur darlegt? Der eine begehrt, was der andere verabscheut, der eine zürnt, wo der andere ruhig und gelassen bleibt. Es sind eben Triebe von bestimmter Richtung und bestimmter Stärke vorhanden. Daher ist Schopenhauer's Beweis gegen die Ableitung des Willens

---

[1]) II S. 262. —

[2]) ib.

aus dem Intellekt zugleich ein Beweis für den Primat des ersteren im Seelenleben.

Schopenhauer zeigt weiter, dass sich Menschen oft absichtlich und mutwillig Gründen und Beweisen verschliessen, weil sie, wenn sie diesen zustimmten, gegen ihr persönliches Interesse handeln würden. Doch hieraus lässt sich nur auf das Uebergewicht der egoistischen über die moralischen Triebe, der Selbstsucht über die Wahrheitsliebe schliessen. Primum vivere, deinde philosophari! Wir bleiben also damit auf dem Gebiete des Wollens u. z. des egoistischen und sittlichen Wollens. Wenn Schopenhauer endlich bemerkt, dass die Unterhaltung bei den meisten Menschen sich erst dann belebt, wenn ihr natürlicher Wille ins Spiel kommt, d. h. irgendwie affiziert wird, so gehört dies besser unter die vorige Nummer, da es einen Beleg dafür bildet, dass der Intellekt in seiner Thätigkeit vom Willen gespornt wird.

8. Auch aus der Betrachtung des Verhältnisses der moralischen zu den intellektuellen Eigenschaften können wir ersehen, dass der Wille seinem Charakter nach keineswegs vom Intellekt abhängig und von diesem grundverschieden ist. Geschichte und Erfahrung lehren, dass beide völlig unabhängig voneinander auftreten. Trefflichkeit des Kopfes und des Charakters werden selten im Verein gefunden, weil jede für sich selten ist, während ihre Gegenteile häufig verbunden sind, weil sowohl Dummheit als auch Schlechtigkeit an der Tagesordnung sind. Wir schliessen nie von einem vorzüglichen Kopf auf einen guten Willen, von diesem nie auf jenen und vom Gegenteil nicht auf das Gegenteil. Vielmehr setzen wir moralische und intellektuelle Eigenschaften in keinerlei Beziehung zu einander, wesshalb die einen wie die andern nur durch Erfahrung festgestellt werden können. Grosse Beschränktheit des Kopfes kann mit grosser Güte des Herzens zusammenbestehen, doch geniessen die Dummen mit Unrecht den Ruf besonderer Herzensgüte, wie unbefangene Erfahrung zu zeigen vermag. Dieser Ruf hat offenbar darin seinen Grund, dass jeder, einem geheimen Zuge folgend, zu seinem näheren Umgange am liebsten diejenigen wählt, denen er an Verstand

ein wenig überlegen ist. Denn nur bei diesem fühlt er sich behaglich, weil, nach Hobbes, omnis animi voluptas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso (de cive I, 5.) Diesen wahren Grund seiner Vorliebe für die minder Begabten, wird jedoch keiner sich selber, geschweige denn anderen gestehen und wird daher seinen Auserwählten grosse Herzensgüte andichten, die doch nur ganz zufällig und selten neben der geistigen Beschränktheit wirklich vorhanden ist[1]). Der Unverstand ist demnach keineswegs der Güte des Charakters günstig oder verwandt. Aber andererseits lässt sich auch nicht behaupten, dass zwischen hoher geistiger Begabung und der Güte des Charakters eine Verwandtschaft bestehe; vielmehr ist ohne hohe Begabung noch kein Bösewicht im Grossen gewesen. Ja sogar die höchste intellektuelle Eminenz kann mit der ärgsten moralischen Verworfenheit zusammenbestehen, wie Baco von Verulam und der Historiker Guicciardini beweisen.

Der Charakter ist nicht nur vom Intellekt unabhängig, sondern er bildet auch unser eigentliches, innerstes Wesen, für das allein wir verantwortlich gemacht werden. Wenn daher jemand eine schlechte Handlung begangen hat, so sind seine Freunde und er selbst bemüht, die Schuld vom Willen auf den Intellekt zu wälzen und Fehler des Herzens für Fehler des Kopfes auszugeben. Sie werden die Handlung auf Unverstand, Leichtsinn, Unüberlegtheit, Thorheit, in schlimmeren Fällen sogar auf Geistesstörung und Wahnsinn zurückzuführen suchen. Dementsprechend gilt vor weltlichen Gerichten und vor dem moralischen Richterstuhle Unverstand und intellektuale Unfreiheit als ausreichender Grund für die Lossprechung von jeder Verantwortlichkeit.

[1]) Schopenhauer ist wohl nicht der Meinung, dass das „Andichten" mit Absicht und Bewusstsein geschehe. Vielmehr zeigt sich hier nur die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes „gut": gut ist ‚was nützt. Der Umgang mit minder Begabten thut uns wohl, weil er unserem Selbstgefühl schmeichelt, und so nennen wir die Ursache des erregten Lustgefühls gut.

Ueberall berufen sich die, welche irgend eine Leistung zu Tage fördern, wenn sie ungenügend ausfällt, auf ihren guten Willen, an dem es nicht gefehlt habe. Hierdurch glauben sie, ihr eigentliches Selbst von jeder weiteren Verantwortlichkeit entbunden zu haben. Sie sehen das Unzureichende als die Folge des Mangels an einem tauglichen Werkzeug an. Man spricht von geistiger Begabung als einem Geschenk der Natur oder der Götter; nie aber hat eine ähnliche Auffassung hinsichtlich der moralischen Vorzüge obgewaltet, insofern diese stets dem Menschen selbst zugerechnet werden. Ist jemand dumm, so entschuldigt man ihn damit, dass er nichts dafür kann. Wollte man aber den, der schlecht ist, eben damit entschuldigen, so würde man ausgelacht werden. Dies beweist, dass der Wille der eigentliche Mensch, der Intellekt blos sein Werkzeug ist. Für die Untauglichkeit des letzteren können wir nicht verantwortlich gemacht werden. Desshalb ist es absurd, jemanden wegen seines Glaubens oder seiner Erkenntnis zur Rede zu stellen. Die Erkenntnis steht so wenig in unserer Gewalt, wie die Vorgänge der Aussenwelt: wie diese stehen auch die intellektuellen Operationen unter bestimmten Gesetzen.

Alle Religionen verheissen für die Vorzüge des Willens oder Herzens einen Lohn jenseits des Lebens, in der Ewigkeit, keine aber für die Vorzüge des Kopfes, des Verstandes. Sie betrachten also den Willen als den ewigen, den Intellekt als den zeitlichen Teil im Menschen.

Wie es die Religion thut, so schätzen wir auch im Leben die Menschen nach ihren moralischen, nicht intellektuellen Eigenschaften. Glänzende Eigenschaften des Geistes erwerben Bewunderung, aber nicht Zuneigung; diese bleibt den moralischen, den Eigenschaften des Charakters, vorbehalten. Herzensgüte verdeckt für unsere Wertschätzung grosse Mängel des Intellekts. Die Ehe ist ein Bund der Herzen, nicht der Köpfe, und zu seinem Freunde wählt jeder lieber den Gutmütigen, ja, selbst den Gefälligen, Nachgiebigen und leicht Beistimmenden, als den blos Geistreichen. Uebernaupt gründen sich Verbindungen oder Gemeinschaften zwischen Menschen

in der Regel auf Verhältnisse, die den Willen, selten auf solche, die den Intellekt betreffen. Bei gleichen Zwecken, Gesinnungen und Interessen tritt die grösste geistige Verschiedenheit nicht trennend zwischen die Menschen. Auf dem Gebiete des Willens, seiner Tugenden und Laster, seiner Affekte und Leidenschaften verstehen sich die Menschen, die Gleichgesinnten treten zusammen, die in ihrer Gesinnung Verschiedenen befeinden sich. Aber auf dem Gebiete des Geistes bildet grosse Verschiedenheit eine unübersteigbare Kluft zwischen Mensch und Mensch.

Auf dasselbe Ergebnis wie die Betrachtung unserer Schätzung anderer führt auch die Schätzung des eigenen Selbst. „Wie ist doch die in moralischer Hinsicht eintretende Selbstzufriedenheit so grundverschieden von der in intellektueller Hinsicht! Stille Freude und tiefer Ernst beseelen uns, wenn wir auf einen guten Wandel zurückblicken dürfen. Und wenn wir andere gegen uns zurückstehen sehen, so versetzt uns dies in keinen Jubel, vielmehr bedauern wir es und wünschen aufrichtig, sie wären alle wie wir. Wie ganz anders wirkt hingegen die Erkenntnis unserer intellektuellen Überlegenheit! . . . . Übermütige, triumphierende Eitelkeit, stolzes, höhnisches Herabsehen auf andere, wonnevoller Kitzel des Bewusstseins entschiedener und bedeutender Überlegenheit, dem Stolz auf körperliche Vorzüge verwandt, — das ist hier das Ergebnis“ [1]). Dieser Gegensatz zwischen den beiden Arten der Selbstzufriedenheit zeigt an, dass die eine unser wahres, inneres und ewiges Wesen, die andere einen mehr äusserlichen, nur zeitlichen Vorzug betrifft.

Moralische und intellektuelle Eigenschaften, sagt Schopenhauer, sind völlig unabhängig voneinander. Diese Behauptung wird durch die Erfahrung bestätigt. Sie besagt, dass der Charakter, die moralische Beschaffenheit des Willens, nicht das Produkt des Intellekts ist und bildet eine Instanz gegen den Primat des letzteren. Ist ferner der Charakter aus dem Intellekt und den durch diesen allein möglichen Lebens-

[1]) II S. 272

erfahrungen nicht zu erklären, so werden wir zu der Annahme ursprünglicher Willenstriebe genötigt und dies wäre ein Beweis für den Primat des Willens im Sinne einer grösseren Ursprünglichkeit des letzteren. Wenn dagegen Schopenhauer hervorhebt, dass wir den Willen und sein Wesen thatsächlich als den Kern des Menschen betrachten, dass wir den Menschen nach seinen Charaktereigenschaften schätzen und für diese allein verantwortlich machen, so ist dies nur ein Beweis aus der gemeinen Meinung, der im günstigsten Falle den Wert einer Bestätigung haben kann. Diese Meinung kann übrigens ihren Ursprung darin haben, dass jeder Mensch uns in erster Reihe wegen seiner Handlungen interessiert, insofern sie uns und andern nützlich oder schädlich sein können und dem gesunden Menschenverstande das Subjekt der Handlungen als ein völlig freies, unbedingtes erscheint. Es wäre demnach nicht wunderbar, wenn wir naiv das als Kern betrachteten, was uns vor allem angeht, wenn wir nach der Beschaffenheit dieses Kerns unsere Wertschätzung bemessen, nicht wunderbar, wenn wir den Willen allein, sofern er nicht vom Intellekt irregeführt ist, verantwortlich machen, da er die unmittelbare Ursache der Handlungen ist. Noch weniger will der Hinweis Schopenhauer's auf unsere Schätzung des eigenen Selbst besagen. Man sieht nicht recht ein, inwiefern die qualitativ verschiedenartigen Gefühle, welche wir bei der Betrachtung der moralischen Vorzüge einerseits und der intellektuellen andrerseits haben sollen, darzuthun vermögen, dass der moralische Charakter unser wahres Wesen und metaphysisch sei, der Intellekt dagegen physisch. Wenn noch wenigstens darauf hingewiesen würde, dass die Gefühle sich in der Intensität voneinander unterscheiden, so könnte man vielleicht die grössere Intensität als einen deutlichen Hinweis auf die grössere Innigkeit des Willens ansehen. Thatsächlich sind auch die Gefühle, welche mit den natürlichen und moralischen Willenstrieben zusammenhängen, viel inniger und tiefer, als die intellektuellen, geistigen Gefühle, und hieraus dürfte wohl mit Recht geschlossen werden, dass der natürliche und moralische Wille uns inner-

licher, wesentlicher sei als der Wille zum Erkennen. Wir müssen Schopenhauer ferner einwenden, dass weder die moralische Prüfung unserer selbst stets zur Demut und Selbstlosigkeit, noch die Erkenntnis unserer intellektuellen Überlegenheit stets zum Gefühl des triumphierenden Holmes führen muss. Ganz offenbar ist das Allernächste in dem einen wie in dem andern Falle ein Machtgefühl, ein Gefühl der Befriedigung darüber, dass hier unser moralisches Streben, dort der Erkenntniswille sich durchgesetzt hat, ein Gefühl, das infolge der Kontrastwirkung bei der Vergleichung mit anderen noch erhöht wird. Ist unsere Prüfung von der Erkenntnis, wie weit wir trotz allem, was wir erreicht haben, hinter unserem sittlichen oder geistigen Streben noch zurückgeblieben sind, begleitet, so wird das Machtgefühl, infolge der hinzutretenden Demut zur „stillen Freude und zu tiefem Ernste“ gedämpft werden; und wenn die Menschenliebe in hohem Grade entwickelt ist, wird sich der Wunsch einstellen, dass andere Menschen es wenigstens so weit wie wir bringen möchten. Dabei wird es hinsichtlich der Wirkung wesentlich gleichgültig sein, ob wir uns unser geistiges oder unser moralisches Können vorstellen. Ob Schopenhauer nicht, als er uns die Wirkungen der Erkenntnis intellektueller Überlegenheit schildern wollte, in seiner eigenen Seele gelesen hat?

Eine etwas grössere Bedeutung hat die Bemerkung Schopenhauer's, dass Gemeinschaften zumeist auf dem Willen beruhen. Verbindungen haben ihren Grund in der Gleichheit oder Ähnlichkeit der Interessen, Bedürfnisse, Ziele, Neigungen und Leidenschaften. Auch wenn sie einen idealen Charakter tragen, ändert dies an der Thatsache nichts. Wenn wir einen unterhaltsamen, geselligen Menschen zu unserem Freunde machen, so versprechen wir uns von ihm Genuss, wenn einen edlen, so fühlen wir unser ideales Streben in ihm oder durch ihn befriedigt. Auch wenn, trotz grösserer moralischer Verschiedenheit des Charakters, gleiche Studien uns zusammenführen, so geschieht dies nur, weil wir dieselben geistigen Ziele haben. Stimmen zwei Menschen in einigen Bestrebungen überein, in anderen nicht, so wird es sich fragen, auf welche

derselben sie am meisten Gewicht legen. Wer das intellektuelle Moment höher als das moralische stellt, so dass sein Wissenstrieb in seinem Innenleben dominiert, der wird sich an den sittlichen Mängeln eines wissenschaftlich Gleichstrebenden nicht stossen. Wer dagegen das ethische Moment am höchsten stellt und demgemäss den Wert eines Menschen nach seinem sittlichen Niveau bemisst, der wird sich um der gleichartigen geistigen Interessen willen allein zu niemand hingezogen fühlen. Endlich wird ein Mensch, der vor allem sein Glück sucht, mit allen denen sympathisieren, die das Gleiche thun oder sich ihm als willkommne Mittel zur Befriedigung seiner Neigungen und Leidenschaften darstellen, unbekümmert darum, ob sie höhere Interessen kennen oder nicht. Wir sehen also, überall ist es der Wille, der das Band knüpft. Hieraus ist der Schluss wohlberechtigt, dass der Wille das eigentliche Wesen des Menschen ausmacht, dass er den innersten Kern, das am tiefsten Liegende im Menschen bildet.

9. Schopenhauer beruft sich zur Bestätigung seiner Anschauung auf den fundamentalen Unterschied, welchen die Sprache zwischen Herz und Kopf mache. Das Herz, als primum mobile des tierischen Lebens, werde als Synonym des Willens und der Kopf als Synonym des Intellekts gebraucht. Herz und Kopf bezeichnen den ganzen Menschen. „Aber der Kopf ist stets das Zweite, das Abgeleitete: denn er ist nicht das Zentrum, sondern die höchste Effloreszenz des Leibes. Wenn ein Held stirbt, balsamiert man sein Herz ein, nicht sein Gehirn: hingegen bewahrt man gern den Schädel der Dichter, Künstler und Philosophen". Ein gewisses Gefühl des wahren Verhältnisses zwischen dem Willen und dem Intellekt liege auch in der lateinischen Sprache. Der Intellekt sei mens, gleich dem griechischen νους, der Wille hingegen animus, welcher das belebende Prinzip und das Subjekt der Affekte, Neigungen und Leidenschaften bedeute. Das Prädikat immortalis wird dem animus beigelegt, nicht der mens.

10. Worauf beruht die Identität der Person? fragt Schopenhauer. Nicht auf der Materie oder deren Form, denn

beide wechseln. Auch nicht auf der Identität des Bewusstseins, da es keine ununterbrochene, lückenlose Erinnerung giebt und selbst dann, wenn das Gedächtnis ganz geschwunden ist, die Identität der Person bestehen bleibt. Sie beruht vielmehr auf dem identischen Willen und dem unveränderlichen Charakter desselben. Der Wille allein beharrt, denn er allein ist unveränderlich, unzerstörbar, nicht physisch, sondern metaphysisch. Diese Betrachtung hängt mit jener anderen zusammen, welche die formale und die reale Einheit des Bewusstseins mit der Einheit und Identität des Willens begründet. Auf dem Willen beruht die wechselseitige Beziehung aller einzelnen Akte, er ist der Mittelpunkt, auf den sich alle Vorstellungen und Gefühle beziehen, der eigentliche Kern der Individualität, der Persönlichkeit. Nur sind wir nicht berechtigt, diesen Kern und Mittelpunkt als unzerstörbar und metaphysisch zu bezeichnen. Für eine Entscheidung nach dieser Richtung vermag die Psychologie keinerlei Stützpunkte zu gewähren.

11. Worauf beruht die Anhänglichkeit an das Leben? Nicht auf dem Objekt, da das Leben eigentlich ein stetes Leiden ist oder doch wenigstens ein Geschäft, welches die Kosten nicht deckt. Demnach kann jene Anhänglichkeit nur im Subjekt gegründet sein. Doch entstammt sie nicht dem Intellekt, ist keine Folge der Überlegung und überhaupt keine Sache der Wahl, sondern sie ist ein Lebenwollen, das sich von selbst versteht und das Prius des Intellekts bildet. Wir selbst sind der Wille zum Leben: daher müssen wir leben, gut oder schlecht. Nur daraus, dass diese Anhänglichkeit an ein Leben, welches ihrer so wenig wert ist, ganz a priori und nicht a posteriori ist, erklärt sich die allen Lebewesen innewohnende, überschwängliche Todesfurcht, welche wegfallen würde, wenn wir das Leben nach seinem objektiven Werte schätzten. Auch hierdurch, meint Schopenhauer, werde der Primat des Willens im Selbstbewusstsein bestätigt[1]).

[1]) Vgl. Göring, Syst. d. krit. Phil. Bd. I. S. 202.

Wir brauchen hier nicht zu untersuchen, ob das Werturteil, welches Schopenhauer über das Leben fällt, berechtigt ist. Doch darin werden wir ihm beistimmen müssen, dass unsere Anhänglichkeit an das Leben nicht auf eine Wertschätzung desselben zurückzuführen ist. Ob das Leben nun wirklich ganz allgemein ein Geschäft ist, das die Kosten nicht deckt, oder nicht, so gehört doch, wie die Erfahrung lehrt, ein ungeheures Mass von Unglück dazu, um die Anhänglichkeit an das Leben zu brechen und die Todesfurcht zu besiegen. Das Lebenwollen bestimmt sich also vom Hause aus nicht nach dem Glück oder Unglück, sondern es ist ein weiter nicht zu erklärendes Streben, das sich durchsetzen will. Erst mit Hilfe der Erinnerung und der Reflexion gewinnen Glück und Unglück einen Einfluss auf unser Wollen und so kann schliesslich bei einem Übermass von Unglück die Vernichtung des Lebens gewollt werden[1]).

12. Schopenhauer handelt im letzten Punkte ziemlich eingehend von den psychologischen und physiologischen Ursachen des Schlafes. Wenn dieser tief sei, dann erlösche das Bewusstsein vollständig. Hierin, also in der periodischen Intermittenz des Bewusstseins, trete besonders deutlich hervor dass der Intellekt sekundärer, bedingter und abhängiger Natur sei. Denn der Kern unseres Wesens, das Metaphysische desselben, welches die organischen Funktionen als ihr primum mobile notwendig voraussetzen, dürfe nie pausieren, wenn nicht das Leben aufhören solle und sei auch, weil metaphysisch, der Ruhe nicht bedürftig. Betrachtungen dieser Art waren wir bereits dort begegnet, wo Schopenhauer von der Unermüdlichkeit des Willens und der Ermüdung des Intellekts sprach. (Nr. 4) Dort haben wir bereits gesagt, dass eine Prüfung dieses Gegenstandes uns über die Psychologie hinaus, wenn auch nicht in das Gebiet der Metaphysik, so doch in das der Naturphilosophie führen würde. Wir verzichten daher auf eine Erörterung der Frage, ob die völlig

[1]) Vgl. F. Paulsen, Einleitung in die Philosophie (3. Aufl. Berlin 1895) S. 120—121.

unbewussten organischen Funktionen als Willensfunktionen aufzufassen seien. —

Wir haben nunmehr sämtliche Beweise für den Primat des Willens, welche Schopenhauer in dem Kapitel vom „Primat des Willens im Selbstbewusstsein“ beigebracht hat, der Reihe nach vorgeführt und kritisch beleuchtet. Wenn wir sie jetzt noch einmal kurz überblicken, so erscheint zwar die Ausbeute an stichhaltigen Beweisen nicht sehr gross. Dennoch aber sind einige wichtige Punkte, die wir bisher noch nicht berührt hatten, gebührend hervorzuheben. Schopenhauer betont mit Recht, dass der Selbsterhaltungstrieb und die durch ihn begründete Todesfurcht nicht aus der Erkenntnis abgeleitet werden können, sondern dieser vorhergängig und durchaus ursprünglich seien (Punkt 11). Dass der Wille nicht aus der Erkenntnis stamme, geht weiter daraus hervor, dass der Grad der Heftigkeit des Wollens einerseits und die Moralität des Willens andererseits in keinerlei Verhältnis zum Intellekt stehen. (Punkt 7 und 8). Die Energie des Wollens kann nicht aus der Erkenntnis verstanden werden und ebenso wenig die ganz bestimmte Richtung d. h. der besondere Charakter des Wollens; beides ist vielmehr ursprünglich. Eine Stütze für den Primat des Willens bildet auch die Thatsache, dass Verbindungen zwischen Menschen durchaus auf dem Willen beruhen, wodurch er sich als das Grundwesentliche im Seelenleben offenbart (Punkt 8).

Wir stellen alle von Schopenhauer angeführten Beweise für den Primat des Willens, soweit sie unseres Erachtens stichhaltig sind, zusammen:

1. Die synthetische Funktion, auf welcher die formale Einheit des Bewusstseins beruht, kann nur als Wille angesprochen werden.

2. Die Bildung der Begriffe und das logische Denken kommen nur durch Willensthätigkeit zustande.

3. Das Interesse d. h. das durch die Bedürfnisse und Zwecke des Willens begründete Gefühl steigert das Gedächtnis in sehr erheblichem Masse; oder, anders ausgedrückt: eine

der Hauptursachen für das Bewahren der Vorstellungen bildet der Wille.

4. Die Willensbewegungen, besonders die Affekte fördern und hemmen den Vorstellungsverlauf.

5. Die Entwicklung des Intellekts ist von der des Willens abhängig.

6. Der Selbsterhaltungstrieb und die in ihm wurzelnde Todesfurcht haben ihren Grund in keiner Erkenntnis; der „Wille zum Leben" ist also ursprünglich.

7. Die Heftigkeit des Wollens ist vom Grade der Einsicht, von der Stufe des Intellekts nicht abhängig, also eine durch das Bewusstsein nicht bedingte Naturbestimmtheit.

8. Der moralische Charakter des Wollens ist vom Intellekt unabhängig. —

Von den anderen Gründen für den Primat des Willens, auf welche wir z. T. im Verlaufe unserer Abhandlung geführt wurden, fügen wir noch folgende hinzu:

1. Die reale Einheit des Bewusstseins, welche in einem bestimmten Kreis häufig wiederkehrender Vorstellungen und Gefühle ihren Ausdruck findet, hat ihren Grund in der Richtung oder in den Richtungen des Willens, welche den Charakter des Gefühls bestimmen, das seinerseits durch die auswählende Aufmerksamkeit einen durchgreifenden Einfluss auf das Vorstellungsleben seinem Inhalte nach ausübt.

2. In jede Vorstellung und in jedes Gefühl geht ein Willensmoment ein, dass wir als willkürliche oder unwillkürliche Aufmerksamkeit bezeichnen. Dieses Willensmoment ist die conditio sine qua non für das Bewusstwerden eines Gefühls und einer Vorstellung. Genau genommen, ist die Aufmerksamkeit ein Gefühl, in welchem der Erkenntniswille sich seiner selbst bewusst wird. Es ist aber nicht dieses Gefühl, sondern der Willensakt, den das Gefühl im Bewusstsein nur reflektiert, welcher Vorstellungen und Gefühle ins Bewusstsein hebt. Der Wille bildet demnach nicht nur für das Bewusstsein als Ganzes, sondern auch für jedes einzelne Bewusstseinselement die Bedingung und Grundlage. Im Drang der Sinne nach Funktion und in der höheren Form desselben, dem Wissens-

drang, tritt besonders dann, wenn sie lange unbefriedigt bleiben, der Wille als etwas hervor, was selbstthätig und ursprünglich der Erkenntnis zustrebt.

3. Der Wille entscheidet sich, geleitet vom Gefühl, unter vielen möglichen Associationen für eine ganz bestimmte, d. h. jede wirkliche Vorstellungsverbindung im normalen Bewusstsein wird nicht blos durch die Associationsgesetze, sondern auch durch den Willen bestimmt.

4. Im Instinkt tritt klar und deutlich hervor, dass ein ursprünglicher Bethätigungsdrang vorhanden ist, so dass eine geringfügige Wahrnehmung genügt, um eine Reihe komplizierter Handlungen auszulösen.

5. Spontane oder automatische Bewegungen, die bekanntlich durch keinen äusseren Reiz veranlasst werden und schon im Fötuszustande, also vor dem Erwachen des Bewusstseins, auftreten, zeigen zunächst, dass die Bewegung sinnlicher Wahrnehmung vorausgeht. Die Bewegung ist untrennbarer mit unserer Natur verbunden, als die sinnliche Wahrnehmung. Die Bewegung ist aber die Bedingung jedes nach aussen gerichteten Handelns und damit des Willens. Man hat desswegen mit Recht einen Keim des Willens in den Bewegungen vermutet, die schon vor dem Erwachen des Bewusstseins stattfinden. Der Drang zum Handeln ist also vor dem Bewusstsein von der wirklichen Welt gegeben, lässt sich demnach aus diesem nicht ableiten[1]).

Aus dem Vorhergehenden ist ersichtlich, dass der Wille sowohl das Erste und ursprünglich, das Primum ist, als auch das Fundament und der Beherrscher, basis et regens des gesamten Seelenlebens genannt werden darf. Die Ursprünglichkeit des Willens bezeugen der Selbsterhaltungstrieb, der moralische Charakter und der Grad der Heftigkeit des Wollens, aber auch der Erkenntnistrieb, wie besonders dann deutlich wird, wenn dieser Trieb lange unbefriedigt bleibt. Die Ursprüng-

[1]) Höffding, Psych. i. Umr. S. 424—428. Vgl. Alexander Bain, The Senses and the Intellect. Book I. Chap. 1; The Emotions and the Will. II. Chap. 1, wo dieser Punkt ausführlich behandelt wird.

lichkeit des Willens beweisen endlich der Instinkt und die spontanen Bewegungen. Ist der Wille ursprünglich, so ist er kein Produkt der Bewusstseinsentwicklung, wenn auch durch diese modifikabel. Es lässt sich vielmehr umgekehrt sagen, dass die Bewusstseinsentwicklung ganz auf dem Willen ruht und von ihm ausgeht Denn der Wille ist es, der durch die Aufmerksamkeit die Vorstellung erst bewusst macht, er ist es, der das Bestehen des Bewusstseins ermöglicht, indem er zwischen den psychischen Elementen einen äusseren, formalen Zusammenhang stiftet. Er begründet auch den innerlichen, realen Zusammenhang im Bewusstseinsleben, indem er die Aufmerksamkeit seinen Zielen gemäss lenkt und auf bestimmte Punkte richtet. Der Wille lenkt im Geheimen die Association und bewirkt in seiner intensivsten und konzentriertesten geistigen Thätigkeit die logischen Funktionen. Der Wille regt die Thätigkeit des Intellekts an, erhöht das Gedächtnis, die intellektuelle Thätigkeit überhaupt und bewirkt so die Entwicklung und Steigerung der geistigen Funktionen im Individuum und im ganzen Geschlecht.

Schlussbetrachtungen.

Es ist ein grosses Verdienst Schopenhauer's, das Prinzip des unbewussten Willens aufgestellt zu haben. Denn nur so konnte für das Bewusstsein der Einheitspunkt entdeckt werden, nur so war es möglich, alle Formen des Bewusstseins zu jenem Einheitspunkte in Beziehung zu setzen. Das Gefühl, von welcher Art es auch sein mag, konnte jetzt als eine Willensaffektion und jede Vorstellung als Willensakt bezeichnet werden. Die Lust ist für das Bewusstsein ein Ausdruck dafür, dass der Wille befriedigt, die Unlust dafür, dass er nicht befriedigt ist. In jeder Vorstellung aber liegt ein aktives Moment. Nicht nur da, wo wir das Gefühl eines Kraftaufwandes haben, dürfen wir nun vom Willen sprechen. Vielmehr ist dieses Gefühl für das Bewusstsein nur ein deutlicher Hinweis darauf, dass es überhaupt eine psychische Aktivität giebt. Dass eine solche Aktivität aber auch dort vorhanden sei, wo das Gefühl des Kraftaufwandes fehlt, ergiebt sich

aus der einfachen Erwägung, dass die gleichen Bewusstseinserscheinungen auch da auftreten, wo jene nicht erscheinen. Ja, sie sind häufig gerade dort am deutlichsten, wo unsere Thätigkeit als solche uns in den genannten Reflexen garnicht zum Bewusstsein kommt. Es gilt dies von allen Individuen, vorzüglich aber vom Genie, in dessen geistiger Thätigkeit sich die höchsten intellektuellen Prozesse wie von selbst abwickeln. Mit Rücksicht auf diese Thatsache hat man gesagt, dass wir dann am besten denken, wenn nicht „wir" denken, sondern wenn „es" in uns denkt. Hieraus lässt sich wohl mit Recht schliessen, dass überall da, wo wir das Gefühl einer inneren Thätigkeit haben, ein willkürlicher Versuch zur Vermehrung derselben Energie gemacht wird, die thatsächlich in jeder Vorstellung wirksam und für die Bewusstseinsthätigkeit verfügbar ist. Der Versuch, die vorhandene Energie zu vermehren, ist nur eine Anpassung an die Erfordernisse des Augenblicks und ist desshalb unnötig, wo ein genügender Grad von Energie ohne ihn zur Verfügung steht. So beruht das Glück, welches das Genie in der Gedankenarbeit findet, nicht zum wenigsten darauf, dass der auf Bethätigung gerichtete Erkenntniswille befriedigt wird, ohne dass sich irgend ein Gefühl der Anstrengung fühlbar machte. Wer dauernd und mit Leichtigkeit geistig produziert, erblickt darin den höchsten Genuss, weil er fast immer zu haben ist, je nach der Beziehung zu realen oder idealen Willenszwecken einen mannigfachen, unterhaltenden Wechsel der Gefühle herbeiführt, und nicht wie das sinnliche Gefühl zur Erschöpfung und Abstumpfung, oder wie die Affekte zu physischen und psychischen Störungen und Schädigungen führt.

Man darf daher mit Recht sagen, dass das Prinzip des unbewussten Willens sich für die Auffassung des Seelenlebens als fruchtbar erweist. Wenn Schopenhauer dieses Prinzip über die Psychologie hinaus angewendet hat, so kommt dies hier, wo wir seine Leistungen in der Psychologie zu beurteilen haben, nicht in Betracht. Allerdings erscheint der Standpunkt Schopenhauer's dadurch unsicher und getrübt, dass vom Bewusstwerden des Willens gesprochen wird, und

zwar eben dort, wo das psychische Leben beginnt. Dies hängt mit dem Hauptmangel der Schopenhauer'schen Psychologie zusammen, der in einer völlig unzureichenden Analyse der seelischen Phänomene besteht. Gefühl und Wille treten nicht deutlich auseinander, und eben desshalb bleibt unerörtert, ob denn wirklich der nach Schopenhauer an sich unbewusste Wille selbst irgendwo in jenen Bewusstseinserscheinungen hervortrete, die mit dem Charakter der Aktivität bekleidet erscheinen.

Der eben hervorgehobene Mangel tritt bei Schopenhauer ganz besonders da hervor, wo das Willensmoment im Vorstellen hätte zur Sprache kommen sollen. Eine Psychologie der Aufmerksamkeit und deren Wirkungen, wie sie später Wundt so ausführlich in seiner Apperzeptionstheorie geboten hat, fehlt, von einzelnen, beiläufigen Bemerkungen abgesehen, fast gänzlich. Schopenhauer weiss zwar, dass der Wille durch die Aufmerksamkeit das Vorstellungsleben beherrscht, aber er führt diesen Gedanken nicht mit Hilfe einer eindringenden Analyse durch, weder in der Lehre vom Gedächtnis, noch in der von der Association und vom Denken. Auf der anderen Seite schiesst er weit über das Ziel hinaus, wenn er die Associationsformen und das Gedächtnis aus dem Willen ableiten zu können glaubt. Dagegen bleibt es verdienstlich, dass er das Prinzip des unbewussten Willens für die Erklärung der Einheit des Bewusstseins und der psychischen Individualität verwertet und mit Nachdruck die Abhängigkeit der intellektuellen Entwicklung von der des Willens, wenn auch in einer unhaltbaren Form, betont hat. Sehr wichtig und wertvoll sind endlich seine ausführlichen Erörterungen über den Einfluss der Affekte auf das Vorstellungsleben, die er für die Lehre vom Primat des Willens fruchtbar zu machen weiss.

Der Wille ist unbewusst — das Gefühl ist eine Affektion des Willens — der Wille beherrscht das Vorstellungsleben, der Intellekt ist ein Werkzeug — und als notwendige Konklusion die Lehre vom Primat des Willens: das sind die grossen psychologischen Einsichten Schopenhauer's.

Diesen bedeutsamen Grundanschauungen gegenüber kommt es wenig in Betracht, wenn sich im engen Zusammenhange

mit seiner Metaphysik widersprechende Ansichten finden, wie die Theorie von der ästhetischen Konzeption und die von der ethisch-genialen Erkenntnis. Selbst die Lehre Schopenhauer's von der Veränderlichkeit des Willens ist zwar durchaus zu verwerfen, aber sie verstösst gegen seine psychologischen Grundanschauungen in keiner Weise. Vielmehr wird es für denjenigen, der die Veränderlichkeit des Willens behauptet, zu einem Problem, wie diese, unbeschadet des Willensprimats, als möglich zu denken sei.

So dürfen wir denn, am Schlusse unserer kritischen Untersuchung angelangt, sagen: Schopenhauer hat grosse Verdienste um die Psychologie. Freilich, Methode finden wir in den psychologischen Erörterungen Schopenhauer's ebenso wenig, wie in seiner Philosophie überhaupt. Auch eine genaue, bis zu den Elementen durchgeführte Analyse lässt sich, wie wir oft hervorgehoben haben, bei ihm nicht finden. Aber geniale Konzeptionen, lichtvolle Gedanken hat Schopenhauer in grosser Fülle gehabt, und nicht zum wenigsten in psychologischen Dingen. Dadurch hat er mehr als irgend ein anderer eine radikale Umwälzung in der Auffassung des Seelenlebens herbeigeführt, wie wenig dies auch gegenwärtig noch zugestanden werden mag. Jeder Psycholog erachtet es gewissermassen als eine Ehrenpflicht, sich mit Herbart auseinanderzusetzen, um sich alsbald himmelweit von ihm zu entfernen. Allein wenn es etwas Grosses ist, die Psychologie bis zu einem gewissen Grade selbstständig gemacht und eine strenge, beiläufig falsche Methode in dieselbe eingeführt zu haben, so muss es dem unbefangenen Beurteiler nicht minder wichtig erscheinen, dass Schopenhauer durch geniale Konzeptionen alte Irrtümer gestürzt und neue richtige Bahnen gewiesen hat, auf welchen sich die Detailforschung mit Erfolg bewegen kann. Das Verdienst Schopenhauer's wird auch dadurch nicht geschmälert, dass schon vor ihm der Primat des Willens teilt im metaphysischen, teils im anthropologischen Sinne gelehrt worden ist. Denn bei keinem von allen denen, welche den Primat psychologisch zu beweisen suchen, Augustin, Duns Scotus, Crusius u. a., — bei keinem wird der Willens-

primat so entschieden behauptet und mit so ausführlichen Beweisen gestützt, wie bei Schopenhauer. Wir dürfen daher wohl hoffen, dass eine Geschichte der deutschen Psychologie im neunzehnten Jahrhundert unserem Philosophen den ihm gebührenden Platz anweisen wird.

Thesen.

Das Verdienst, die Lehre vom Primat des Willens aufgestellt zu haben, ist Schopenhauer zuzuerkennen.

Die äussere Association kann nicht auf die innere, die innere nicht auf die äussere zurückgeführt werden.

Wundt's Theorie, welche das Urteil als Zerlegung einer zusammengesetzten Vorstellung in ihre Bestandteile definiert, trifft nicht das eigentliche Wesen des Urteils.

Vita.

Natus sum Maximilianus Josephus in urbe Posnanensi, cui nomen est Filehne, ante diem IX. Calendas Junias h. s. anni LXVIII, patre Moyse, quem ante hos viginti annos mors mihi eripuit, matre Henrica e gente Simon, quam adhuc superstitem esse magnopere gaudeo. Fidem profiteor iudaicam. Postquam usque ad undecimum aetatis annum ludo patriae urbis elementario traditus sum, ad paedagogium, quod est prope urbem, transii. Neque diutius quatuor annis in paedagogio mansi, ut talmudicis, quorum elementa paulo ante cognoveram, magis imbuerer studiis, cum iam illo tempore ad theologiam iudaicam me convertere constituissem. Duobus annis peractis cum Berolinum transmigravissem annosque quatuor gymnasium Lessingii frequentavissem, testimonium maturitatis adeptus sum. Deinde Berolini in academiam rerum iudaicarum disciplinas excolentem intravi atque simul in universitatem Fridericam Guilelmam, ut studiis philosophicis, linguis semiticis et literaturae germanicae me dederem. Audivi vv. ill.: Banet, Barth, du Bois-Reymond, Cassel, Dieterici, Dillmann, Dilthey, v. Gizycki, Kekulé, Maybaum, J. Müller, Paulsen, Preyer, Sachau, E. Schmidt, Schrader, Schreiner, Simmel, Steinthal, Zeller. Imprimis scholis Paulsenii commotus cum opera philosophorum recentium tum Schopenhaueri diligenter legebam atque psychologicis studiis operam dabam. Omnibus quos nominavi viris, optime de me meritis, praesertim Paulsenio, gratias nunc ago quam plurimas.